JEAN JACQUES CHEVALLIER

Las Grandes Obras Políticas

Desde Maquiavelo hasta nuestros días

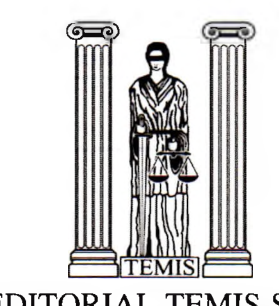


TEMIS

JEAN-JACQUES CHEVALLIER
Profesor honorario en las Universidades de Grenoble y de París y en el Instituto de Estudios Políticos de París, y miembro del Instituto.

LAS GRANDES OBRAS POLÍTICAS
DESDE MAQUIAVELO HASTA NUESTROS DÍAS

Reimpresión de la primera edición



EDITORIAL TEMIS S. A.
Bogotá - Colombia
2006

Título del original francés:

Les grandes oeuvres politiques de Machiavel à nos jours, Paris,

© Armand Colin Éditeur, 5, rue Laromiguière, 1996.

Traducción de

JORGE GUERRERO R.,

abogado y doctor en filosofía y letras.

Calle 17, núm. 68D-46, Bogotá

www.editorialtemis.com

correo elec.: editorial@editorialtemis.com

ISBN 958-35-0135-2

2228 200600041000

Hecho el depósito que exige la ley.

Impreso en Talleres Editorial Nomos.

Carrera 39 B, núm. 17-85, Bogotá.

PRÓLOGO

La Historia está jalonada no solo por los grandes acontecimientos, sino también por ciertas grandes obras políticas, que más de una vez y a más o menos largo plazo, han contribuido a la preparación de estos acontecimientos. En la presente obra se encontrarán los *retratos*, en cierto modo, de esas grandes obras, desde el Renacimiento (con *El príncipe*, de Maquiavelo) hasta nuestros días: larga galería que se extiende sobre más de cuatro siglos. Este cuadro, ya tan vasto, excluye, por consiguiente, la *República* y las *Leyes*, de PLATÓN; la *Política*, de ARISTÓTELES, en la Antigüedad, así como las obras políticas representativas de la Edad Media cristiana.

Grandes obras políticas. Políticas, por cuanto que su objeto primordial, la primera figura que ocupa constantemente la escena, es el Estado. El Estado, organización de la sociedad, y, ante todo, del poder en la sociedad, organización que se puede describir, justificar, alabar o criticar. El Estado, poderoso personaje, ávido, por esencia, de ir invadiendo el dominio del individuo y el de los grupos intermediarios entre el individuo y él. Pero ¿cuál es, precisamente, este dominio legítimo? ¿Existe siquiera? Esta sola cuestión basta para mostrar que una obra política se ve llevada a tomar posición sobre los problemas de la naturaleza del hombre, de su condición, de su destino: problemas morales, filosóficos, religiosos. La historia de las ideas políticas, en la que las obras de que vamos a hablar se insertan como eslabones particularmente brillantes de una larga cadena, es siempre, en parte una historia de las ideas simplemente.

Grandes obras. Grandes, en el sentido de que han marcado profundamente el espíritu de los contemporáneos o el de las generaciones ulteriores, y de que sea en el momento mismo de su publicación, sea más tarde y, en algún modo, retrospectivamente, *hicieron época*. Dicho de otro modo, se beneficiaron, inmediatamente o poco después, de lo que se podría llamar la *resonancia* histórica o la *oportunidad* histórica. Esto no significa en modo alguno que sean todas intrínsecamente grandes, grandes en sí mismas, en valor absoluto, por la riqueza de puntos de vista, la comprensión serena de los mecanismos individuales y sociales, la maestría de la construcción, la claridad y la fuerza de la expresión.

Entre las obras que vamos a ver, más de una es imperfecta, desigual, desmañada, si no viciada por la pasión partidista, y, al menos en algunos de sus aspectos —alguna vez ocurre que sea en su esencia misma—, odiosa. Pero estos defectos, y hasta los vicios señalados, no le impidieron —antes al contrario— obtener la resonancia histórica, encontrar la oportunidad histórica; porque aquella obra respondía particularmente a los prejuicios, a las pasiones políticas del momento o de un momento.

En sentido inverso, e infortunadamente, puede ocurrir que la oportunidad histórica abandone con obstinación una obra política intrínsecamente grande. Este es el caso del libro de COURNOT, aparecido en 1872, *Consideraciones sobre la marcha de las ideas y de los acontecimientos en los tiempos modernos*. Merecía por muchos aspectos, hacer época. No fue así. En consecuencia, estas vigorosas, penetrantes y serias *Consideraciones* no entran en nuestro cuadro.

Definida así la noción de gran obra política, he aquí cuáles son, en cada etapa de la Historia, las obras que nos han parecido responder a la definición. En primer lugar, jalonando la marcha accidentada de los grandes Estados modernos hacia el absolutismo monárquico, tenemos: *El príncipe*, de MAQUIAVELO; La *República*, de BODIN; el *Leviathan*, de HOBBES; la *Política sacada de la Santa Escritura*, de BOSSUET[1]. Vienen a continuación, marcando el arranque y los progresos de un movimiento inverso de reacción victoriosa contra la Monarquía absoluta: el *Ensayo sobre el gobierno civil*, de LOCKE; *El espíritu de las leyes*, de MONTESQUIEU; el *Contrato social*, de ROUSSEAU; *¿Qué es el Tercer Estado?*; de SIEYÈS (esta última obra nos sitúa en el umbral mismo de la Revolución francesa). Después, tres obras, inspiradas por lo demás en formas muy diversas, que corresponden a lo que se puede llamar las consecuencias inmediatas de esa revolución (cuyas consecuencias *lejanas*, duran todavía): son —de 1790 a 1848— las *Reflexiones sobre la Revolución de Francia*, de BURKE; los *Discursos a la nación alemana*, de FICHTE; *La democracia en América*, de ALEXIS DE TOCQUEVILLE. En fin, la larga y dramática etapa que comenzó en 1848, que han marcado dos guerras mundiales y durante la cual socialismo y nacionalismo han crecido como plantas gigantes; esta etapa ha visto escalonarse obras cuya carga explosiva, más pasional que intelectual, no se ha agotado todavía: el *Manifiesto comunista*, de MARX y ENGELS; la *Encuesta sobre la monarquía*, de MAURRAS; las *Reflexiones sobre la violencia*, de GEORGES SOREL; *El Estado y la Revolución*, de LENIN; *Mein Kampf* (*Mi lucha*), de HITLER. Esto no quiere decir, ciertamente, que la fermentación contemporánea de las ideas políticas no haya producido desde 1927 —desde las páginas rencorosas y ardientes del fanático de la raza aria— más de una obra, como veremos, digna de recordación. Pero la oportunidad histórica no ha señalado —o no lo ha hecho todavía— ninguna de ellas con su dedo decisivo.

A la crítica contemporánea se le ha hecho el reproche de abusar de los "refuerzos y puntales históricos y circunstanciales" (ANDRE ROUSSEAUX) y de cubrir tan bien con ellos los monumentos literarios *que no los vemos*. El autor de este libro habría merecido un reproche inverso, y no menos grave, si no hubiera precisamente apuntalado cada una de las obras antes enumeradas con una presentación, tan breve y tan sugestiva como es posible, del medio histórico en que tuvo su nacimiento. Pero ha querido evitar igualmente el primer reproche, y por eso el lector encontrará en las páginas que siguen numerosas y largas citas, a fin

[1] *El Testamento Político* del cardenal de RICHELIEU, gran obra política, sin disputa, acaba de ser objeto de *una* edición crítica, la primera que puede decirse definitiva, debida al llorado Louis André y publicada con el prefacio de M. Léon Noel. Por eso se ha preferido no hacer figurar en la presente obra un capítulo consagrado a este *Testamento* famoso y tan poco leído hasta ahora.

de que *vea esas obras* que hicieron época, a fin de que reciba directamente, sin intermediario, su impacto intelectual.

Por lo demás, lo que ha guiado al autor en la elección de estas citas ha sido menos una preocupación de erudición o de *color local* que el cuidado por la gran cultura política. Dicho de otro modo: sin despreciar, ni mucho menos, lo que en cada obra es propio de la época y de la personalidad del escritor, se ha insistido sistemáticamente en aquellas páginas que contribuyen a poner en claro los principales problemas políticos planteados desde hace siglos al espíritu humano. Por más que una obra pueda estar estrechamente vinculada a las circunstancias de la historia, lo mejor que haya en ella, lo más sólidamente pensado y expresado, tiende siempre a liberarse, según la expresión del gran novelista inglés CHARLES MORGAN, del "objeto del momento", para emprender a través del tiempo su vuelo independiente.

ÍNDICE GENERAL

PÁG.

PARTE PRIMERA

AL SERVICIO DEL ABSOLUTISMO

INTRODUCCIÓN

PARTE SEGUNDA

EL ASALTO CONTRA EL ABSOLUTISMO

PARTE CUARTA

SOCIALISMO Y NACIONALISMO

INTRODUCCIÓN

PÁG.

PARTE PRIMERA

AL SERVICIO DEL ABSOLUTISMO

La salvación, de ahora en adelante, depende de un soberano que, para conservarlo todo, todo lo tiene en su mano.

(CORNEILLE: *Cina.*)

INTRODUCCIÓN

El italiano MAQUIAVELO, el francés BODIN, el inglés HOBBES, BOSSUET, el gran obispo, ornato de la Iglesia de Francia: ¿qué vínculo intelectual puede, pues, unir a estos autores dispares no obstante las diferencias de época, de lugar, que los separan? Ese vínculo existe, y es muy fuerte: es el de la causa que todos, en definitiva, con diferente sesgo, sirvieron; esta causa es la del poder no compartido de uno solo: el absolutismo monárquico.

Nuestros diversos autores se esforzaron en aflojar o en suprimir los frenos principales que, en la concepción de la Europa cristiana y feudal de la Edad Media, se oponían a ese absolutismo (notemos, sin embargo, para no retornar sobre ello, que en pleno triunfo del absolutismo el poder quedaría sometido a ciertos frenos que subsistían y que apretaban mucho). MAQUIAVELO, tratándose del Estado, descarta los imperativos de la moral corriente y proclama la *autonomía de la política*. BODIN, heredero de los viejos legistas reales, rechaza las pretensiones históricas de toda especie a la división de la *soberanía*. HOBBES justifica racionalmente el poder absoluto a partir de una concepción puramente materialista de la naturaleza del hombre, egoísta y receloso. Su poderosa construcción, aun cuando tome algunos sillares de MAQUIAVELO, y sobre todo de BODIN, es radicalmente original. Como MAQUIAVELO, HOBBES se presenta como maestro inconfesado para todos los idólatras del poder. Indirecta o directamente, BOSSUET se inspira en él, y hace que la Santa Escritura sirva para la glorificación de la monarquía absoluta, hereditaria de varón en varón y de primogénito en primogénito. Expresa con firmeza en cada página la alegría de la obediencia. Y si reserva siempre, bien entendido, los derechos de Dios frente al poder, al menos interpreta las reglas sutiles de la Iglesia en un sentido favorable a la sumisión incondicionada de los súbditos.

CAPÍTULO I

"EL PRÍNCIPE", DE MAQUIAVELO (1513)

Pues la fuerza es justa cuando es necesaria.
(MAQUIAVELO)

1. LA DECORACIÓN Y LAS CIRCUNSTANCIAS

MAQUIAVELO —nombre propio universalmente conocido, que había de proporcionar a las lenguas modernas un sustantivo, *maquiavelismo*, y un adjetivo, *maquiavélico*— evoca una época, el Renacimiento; una nación, Italia; una ciudad, Florencia; y, en fin, al hombre mismo, al buen funcionario florentino que, con toda inocencia, con perfecta ignorancia de su extraño porvenir, llevaba ese nombre de MAQUIAVELO, destinado a la reputación más brillante y más equívoca.

El Renacimiento, en el sentido estricto de la palabra, es un movimiento intelectual que comienza a fines del siglo XV, se expande durante el primer cuarto del XVI y trata de sacudir las disciplinas intelectuales de la Edad Media, para volver a la antigüedad clásica, estudiada directamente en sus fuentes por los humanistas y no ya mediante la transmisión cristiana. Pero el Renacimiento, en el sentido amplio de la palabra, es mucho más; es ese hecho digno de consideración, a saber: que la majestuosa construcción medieval, que se apoyaba sobre la doble autoridad del Papa, en lo espiritual, y del emperador, en lo temporal, se derrumba definitivamente. En lo temporal, se afirman los grandes Estados monárquicos unificados: Francia, Inglaterra, España, cuyos soberanos van a considerar, cada vez más, como irrisorias las pretensiones, rivales o conciliadas, del Papa y del emperador. Entre tanto, el descubrimiento de América, debido a Colón, y de la ruta de la India por el Cabo, debido a Vasco de Gama, van a trastornar la economía mundial. En lo espiritual, la estructura del espíritu humano, si así puede llamarse, es trastornada, poco a poco, por el descubrimiento de la imprenta: al finalizar el siglo XV, todas las grandes ciudades tienen su imprenta.

La *crisis de la conciencia europea* (que PAUL HAZARD estudia en un libro magistral, situándola entre 1680 y 1715) no será más que el desarrollo de los gérmenes virulentos inoculados entonces en los espíritus y en los corazones: pasión de buscar y de descubrir; exigencia crítica y libre examen, ávidos de impugnar todo dogma, de desbaratar toda tesis escolástica; orgullo humano dispuesto a enfrentarse con lo divino, a oponer al Dios creador el hombre que se basta a si mismo, el hombre convertido en Dios para el hombre, que ejerce su propio poder creador sobre una naturaleza desprovista ya en lo sucesivo de raíces religiosas, tornada de nuevo pagana. *La era de las técnicas*, al servicio del hombre y de su acción, sustituye la era medieval de *la contemplación*, orientada y dominada por Dios. El individuo, encuadrado por las comunidades, desde la familia hasta el gremio, a las cuales pertenecía por decreto de la Providencia, conducido por la Iglesia al reino del cielo, a su salvación eterna, va a liberarse poco a poco de esta larga disciplina católica de la Edad Media, para buscar su camino solo, en una fecunda o estéril soledad.

Es en Italia, más que en parte alguna, donde este individuo renovado, por poco que sienta su fuerza, su energía, su valor (todo lo que traduce la palabra italiana *virtú* y que traicionaría el vocablo francés *vertu*), se desencadena, estalla, goza agresivamente de su emancipación. Mofándose del reino del cielo, no piensa más que en tomar posesión ávidamente del reino de la tierra, con todos sus disfrutes: carnales, estéticos, intelectuales. "El individuo —dice con admiración CHARLES BENOIST en sus estudios sobre el *maquiavelismo*—, el individuo libre y desligado, que se arroja impetuosamente bajo los golpes de la fortuna, el animal ágil y soberbio, zorro y león, siempre al acecho o al asalto de la presa". Se ha reconocido que las grandes fieras del Renacimiento italiano, los Borgia, un Benvenuto Cellini, no eran peores que otras de que la Historia habla menos, sino capaces de más bellos crímenes (pues esta noción del bello crimen, de la estética en el crimen, viene del Renacimiento). Se ha reconocido también en ellos un primer esbozo del superhombre de NIETZSCHE. Y ya se muestra que la sobrehumanidad no es, frecuentemente, más que la máscara suntuosa de la inhumanidad, por no decir de la peor animalidad.

La situación política de Italia era propicia a este desencadenamiento de los individuos, llenos de *virtud*, a su expansión más allá del bien y del mal. El sentimiento, oscuro en la mayor parte, claro en algunos raros espíritus, de la italianidad, con el orgullo de la herencia romana, era ahogado por una polvareda de principados efímeros. En torno a cuatro ejes fijos —Roma, Venecia, Milán, Florencia— había una multitud de Estados *proliferando*, *pululando*, *pudriéndose*, *haciéndose*, *deshaciéndose*, *rehaciéndose*, con ayuda, las más veces, de los extranjeros, franceses y españoles,

que habían invadido Italia. Roma, la Roma pontificia, que ofrecía (especialmente bajo Alejandro VI Borgia) el menos edificante, el menos evangélico de los espectáculos, usaba en ocasiones de los ejércitos extranjeros, como de cualquier otro medio capaz de ensanchar, ya su propio poder temporal, ya los dominios de los hijos, hermanos, sobrinos, primos del soberano Pontífice. Los *condottieri*, que alquilaban al mejor postor sus bandas mercenarias, batiéndose mal y traicionando mejor, se ingeniaban para hacer durar las guerras y se las arreglaban para saquear también durante la paz. Tal era la Italia de fines del siglo XV, devastada por disensiones y crímenes en medio de la más magnífica floración artística que la Humanidad había conocido desde los tiempos antiguos.

La incomparable Florencia, de primavera tan dulce, de aire seco y ligero, propicia a los pensamientos claros, a los juicios lúcidos, había sido devastada más que ninguna otra ciudad por las querellas de las facciones, hasta que los Médicis, familia de ricos banqueros —a partir de 1434, con Cosme—, se hicieron con el poder. Lorenzo, aun cuando mereció el nombre de *Magnífico*, a causa de su afición por las artes (él mismo era poeta), por la caza, los buenos vinos y las mujeres, había consumado la ruina de las antiguas libertades públicas, tan queridas por los corazones florentinos. Una conjuración contra él (la de Pazzi) fracasó en 1477. Pudieron verse —y MAQUIAVELO, que tenía nueve años, pudo verlos— "los cuerpos del arzobispo de Pisa, Salviati, y de Francisco Pazzi balancearse en las ventanas del palacio de la Señoría, mientras que el Arno se llevaba el cadáver de Jacopo Pazzi, que los niños habían arrastrado antes al extremo de una cuerda por las calles de la ciudad" (Gautier Vignal). Lorenzo muere en 1492; su sucesor, Pedro, va a huir en 1494 ante el pueblo, amotinado por el acuerdo que negoció con el rey de Francia, Carlos VIII.

La República fue restablecida en Florencia, pero es para caer durante tres años en manos del monje dominico JERÓNIMO SAVONAROLA, profeta ascético, enfermizo y vehemente, que agitaba, predicando sobre temas del *Apocalipsis*, *unas bellas manos diáfanas*. Su predicación fascinó a los ligeros florentinos. Estos no pensaban más que en vivir y en gozar; SAVONAROLA solo les habla de la muerte, y ellos le siguen. Las mujeres renuncian a las joyas, a los tocados. La muchedumbre, durante la Cuaresma de 1497, arroja al fuego del auto de fe, por penitencia, innumerables libros y obras de arte. El monje, dueño de Florencia sin título oficial (como más tarde CALVINO en Ginebra), funda allí una democracia teocrática y puritana. Austeridad, bajo pena de castigo. Equipos de niños espían en las casas y denuncian a los pecadores. El espíritu de la Reforma, *sobresalto de la conciencia cristiana*, pero de una Reforma producida en el interior de la Iglesia

por monjes ascéticos, sopla en este SAVONAROLA excesivo, a quien devora el odio del vicio. Anatematiza la concupiscencia y el lujo de la Roma papal; rechaza el capelo cardenalicio e injuria al Papa Alejandro VI Borgia; no quiere —clama— más que *lo que se ha dado a todos los santos*: *la muerte, un capelo rojo, un capelo de sangre*. Su aventura acabará, de hecho, con la muerte después de peripecias dramáticas: procesos y torturas. Es ahorcado y quemado, con dos de sus fieles, el 23 de mayo de 1498. Todos los florentinos le habían abandonado. Este episodio extraño vino a curarles definitivamente de todo acceso de misticismo.

Simbólicamente, pocos días después del suplicio del monje dominico, el 15 de junio de 1498, NICOLÁS MAQUIAVELO, de veintinueve años de edad, entra oficialmente en la vida pública como secretario de la segunda Cancillería de la República florentina. Pertenece a una excelente familia de la burguesía toscana y su padre es un austero jurisconsulto. Muy pronto, sin abandonar la segunda Cancillería, es puesto, como secretario, a la disposición de los *Diez de Libertad y de Paz*, magistrados electos encargados de diversos servicios públicos, y en particular de la correspondencia con los representantes de Florencia en el extranjero.

La situación de NICOLÁS MAQUIAVELO, muy mal pagada, es mediocre, y mediocre su vida. Vida de funcionario, de burócrata, que ejecuta órdenes y se debate en medio de mezquinas intrigas de colegas y de afanes de dinero. No es, en modo alguno, como se cree a veces, una vida de diplomático, *de embajador*, según se ha dicho pomposa y falsamente. La confusión procede, sin duda, de que MAQUIAVELO, como ocurre con los empleados superiores de los ministerios, fue encargado frecuentemente de misiones, ya en el extranjero, ya en la misma Italia. El las desempeñaba, generalmente, a maravilla, lo que le permitió adquirir una influencia oficiosa verdadera sobre la diplomacia florentina. Y, además, como tenía los ojos singularmente abiertos y sabía observar el fondo de las cosas bajo las máscaras diversas que revisten, les dio a estas misiones una lucidez singular en materia de sentimientos nacionales y de relaciones de pueblo a pueblo. Conoció así la Francia de Luis XII, la Alemania del emperador Maximiliano, notable por la riqueza de las ciudades y el espíritu militar de los habitantes: "Sus soldados —escribe— no le cuestan nada, ya que todos los habitantes están armados y entrenados". Esta cuestión de un ejército nacional obsesionaba a MAQUIAVELO, y obtuvo de los *Diez* el encargo de organizar una milicia florentina que permitiese a la República no seguir estando a merced de los mercenarios.

En la misma Italia, una de las misiones de MAQUIAVELO le puso en contacto en 1502 con César Borgia, duque de Valentinois, hijo del Papa

Alejandro VI. César, cardenal a los dieciséis años, careciendo decididamente de vocación, había renunciado a sus dignidades eclesiásticas para intentar constituir en Italia central un vasto dominio principesco. Tipo acabado del gran animal de presa del Renacimiento, monstruo encantador, produjo en MAQUIAVELO una impresión inolvidable ("Este señor es muy espléndido y magnífico... ").

La carrera del secretario florentino estaba en buen camino, después de catorce años de servicios inteligentes y abnegados, cuando el régimen de Florencia cambió de nuevo (1512). La República, cogida en los remolinos de la lucha entre el Papa Julio II y el rey de Francia Luis XII, vio diezmar su milicia (la obra de MAQUIAVELO no respondió, ¡ay!, en manera alguna a su esperanza) por las fuerzas de la Liga Pontificia. Los partidarios de los Médicis se aprovecharon del desastre para restablecer *a los magníficos Médicis en todos los honores y grados de sus antepasados.* MAQUIAVELO, funcionario de la República, fue despojado de todos sus empleos y desterrado de Florencia.

"Todo está perdido escribe CHARLES BENOIST, pero todo está ganado. MAQUIAVELO ha perdido su puesto, pero nosotros hemos ganado a MAQUIAVELO". Entendamos que sin esta desgracia el secretario florentino, como se le seguirá llamando ya siempre, no habría encontrado el ocio necesario para escribir su obra. Esta obra comprende, en primer lugar, los *Discorsi o Discursos* sobre la primera década de TITO LIVIO. MAQUIAVELO, con ocasión de la historia romana (*historia de un pueblo ambicioso*), compuso allí un verdadero tratado de ciencia política, inacabado, sobre el gobierno republicano. Viene después la *Historia de Florencia* y el *Tratado sobre el arte de la guerra.* Sin olvidar, por supuesto, esa obrita, *opúsculo* según la calificación de su propio autor, escrita, en cierto modo, al margen de los *Discursos*: *El príncipe* (*historia de un hombre ambicioso*), cuyo título verdadero es *De los principados.* Prescindamos aquí de la Mandrágora, comedia muy ligera, y de la *Vida de Castruccio Castracani*, historia novelada de un *condottiero* de Lucca.

MAQUIAVELO, en desgracia, vive en una modesta casa de campo que le pertenece, cerca de San Casciano, en los alrededores de Florencia. Padece necesidades; tiene una mujer e hijos que alimentar. Está lleno de rencor y de aburrimiento. Rencor, por sentirse ignorado por los nuevos dueños de Florencia, esos Médicis a quienes él, aunque radical y fervientemente republicano, está dispuesto a servir lealmente. Aburrimiento, por hallarse alejado de los asuntos públicos, a los que había consagrado durante catorce años toda su inteligencia. Se expansiona en sus cartas a su eminente amigo Vettori, embajador de Florencia en Roma, que conoce su valía y que

toma en la mayor consideración las opiniones que él le proporciona acerca de las cuestiones políticas delicadas. Una de estas cartas, del 10 de diciembre de 1513, es célebre y merece serlo. Veamos por qué.

MAQUIAVELO describe sus sombrías jornadas. Pone cepos a los tordos; hace cortar los árboles de su bosque, conversando con los leñadores; luego lee a DANTE, a PETRARCA, o las quejas apasionadas de Tibulo, de Ovidio (cuyos "transportes amorosos", dice, le recuerdan los suyos). La posada le cuenta entre sus familiares; se informa allí por los clientes que están de paso de los países de que proceden; se encanalla jugando al chaquete, con fuerte acompañamiento de disputas y de palabras gruesas, con el posadero, el molinero, el carnicero y dos obreros del horno de cal.

Pero llegada la noche, la decoración cambia, pues MAQUIAVELO se retira a su cuarto de trabajo, entre sus libros, tesoros de obras antiguas.

"Deposito en el umbral los vestidos fangosos de todos los días; me visto como para presentarme en las Cortes y ante los reyes... Vestido convenientemente, entro en las Cortes antiguas de los hombres de otros tiempos; me reciben con amistad; junto a ellos, me nutro con el único alimento que puedo llamar mío, para el cual he nacido. Me atrevo sin falsa vergüenza a conversar con ellos y a preguntarles las causas de sus acciones; y tan grande es su humanidad, que me responden, y durante cuatro largas horas no siento ya ningún aburrimiento, olvido todas las miserias, no temo ya a la pobreza, la muerte ya no me espanta, transmigro por entero a ellos".

Y como DANTE dijo que no hay ciencia si no se conserva lo que se ha entendido, MAQUIAVELO anota en estos libros sagrados conversaciones inmortales con los grandes hombres, todo lo que le parece de alguna importancia: "Con ello he compuesto un opúsculo, *De principatibus*, donde me sumerjo todo lo que puedo, en mi asunto, indagando cuál es la esencia de los principados, de cuántas clases los hay, cómo se adquieren, cómo se mantienen y por qué se pierden". Es este —piensa MAQUIAVELO— un género de divagación que agradará a Vettori, pero que, "sobre todo, debe convenir a un príncipe, y *especialmente a un príncipe nuevo*". Por eso lo dedica a la magnificencia de Julián de Médicis, hermano del Papa León X. Este librito aparece como la última carta del funcionario en desgracia que desea apasionadamente volverse a ver agraciado.

"Me consumo en esta soledad y no puedo permanecer así mucho tiempo sin caer en la miseria y el desprecio. Desearía, pues, que los señores Médicis consintiesen en emplearme, aunque no fuese más que en hacer rodar una roca... Si se leyese este libro, se vería que durante los quince años en que tuve ocasión de estudiar el arte del gobierno no pasé mi tiempo

durmiendo o jugando, y todos deberían conservar el servicio de un hombre que supo adquirir así, a expensas de otros, tanta experiencia".

¿Cómo poner en duda la fidelidad de un hombre que a la edad de cuarenta y tres años es pobre después de haber servido mucho tiempo al Estado, y que habiendo observado hasta entonces fe y lealtad no va a aprender ahora a traicionar?

Apremiante defensa *pro domo*, apremiante llamada de un hombre que tiene necesidades, al mismo tiempo que el sentimiento de su valor, y que teme a la vez la miseria y el desprecio. Nada más claro (a pesar de todas las futuras interpretaciones románticas) que las razones por las cuales MAQUIAVELO, habiendo reunido en un pequeño volumen el fruto parcial de sus lecturas meditadas, lo dedica a un Médicis, que en 1513 es Julián y que se convertirá en 1516, después de la muerte de Julián, en Lorenzo, duque de Urbino, sobrino del Papa León X. Tanto Julián como Lorenzo parecían tener ante sí, en cuanto Médicis y próximos parientes del jefe de la Iglesia, un magnífico porvenir territorial de príncipes nuevos.

La dedicatoria de *El príncipe*, dirigida finalmente a Lorenzo, completa a maravilla la carta a Vettori. MAQUIAVELO, con este pequeño volumen, con este *opúsculo*, cree poner a la disposición de Lorenzo "el conocimiento de las acciones de los grandes hombres que él ha adquirido, *sea por una larga experiencia de los asuntos de los tiempos modernos, sea por un estudio asiduo de la de los tiempos antiguos*". Y voluntariamente, para que el libro "sacara todo el brillo de su propio fondo", de la variedad de la materia y de la importancia del asunto, el autor lo despojó de "grandes razonamientos", de "frases ampulosas" y enfáticas, de toda clase de adornos extraños a la cuestión. ¡Que Lorenzo, desde su elevada posición, se digne mirar hacia "los bajos lugares", donde languidece el autor, para que vea cuán injustamente sufre "la ruda y continua persecución del destino"! Clara invitación al nuevo príncipe, cuidadoso de conservar lo que ha adquirido por fortuna, fuerza o astucia, para que no se prive por más tiempo de los leales servicios de un hombre de tanta penetración política y para que llame a Florencia al secretario florentino.

Tal es la génesis del *opúsculo*, cuyo verdadero título, como se ha visto, es *De principatibus*, es decir, de los gobiernos de príncipes o principados. Ahora bien: todo el mundo sabe que el título que triunfó sin discusión fue *El príncipe*, en italiano *Il Principe*.

Esta sencillísima observación proporciona el mejor hilo conductor para el análisis del libro, gran obra política, si alguna vez las hubo, aunque muy alejada de la perfección por el descuido de la composición, así como por su pequeñez material, con sus veintiséis cortos capítulos.

2. Los principados

Maquiavelo, como él mismo nos dijo en la preciosa carta a Vettori, se propuso investigar *cuál es la esencia de los principados, de cuántas clases los hay, cómo se adquieren, cómo se conservan y por qué los perdemos.*

Los principados se oponen a las repúblicas, que constituyen el tema de los *Discursos sobre Tito Livio.* Conviene distinguir entre estos principados: unos son hereditarios; otros, nuevos. *Hereditarios*: la facilidad de la tarea del príncipe es entonces tal que, Maquiavelo, obsesionado por la inestabilidad de los regímenes políticos de la Italia de su tiempo, no concede apenas interés a estos regímenes hereditarios, demasiado estables, demasiado fáciles, en que le basta al príncipe "no sobrepasar los límites trazados por sus antepasados y contemporizar con los acontecimientos"; una capacidad ordinaria le permitirá mantenerse en el trono. Las verdaderas dificultades, tanto para la adquisición como para la conservación, se encuentran en los principados *nuevos.* Pero entre estos hay que subdistinguir; unos son enteramente nuevos; otros son agregados al Estado hereditario, como el reino de Nápoles lo fue al reino de España; el principado nuevo y el Estado hereditario forman entonces en conjunto un cuerpo que se puede llamar mixto. Esta situación plantea una serie de problemas complejos, para los cuales Maquiavelo propone sus soluciones, edificando todo un pequeño código práctico de la anexión. Los principados eclesiásticos forman igualmente una categoría aparte. En fin, es menester tener en cuenta, para la estimación de las dificultades, el modo de gobierno, ya despótico, ya aristocrático, ya republicano (que resulta ser el de los principados más codiciados).

El lector que esperase un debate previo sobre la cuestión de derecho, la cuestión de la legitimidad de la adquisición, conocería mal a Maquiavelo; se trata de un campo radicalmente extraño al autor de *El príncipe.* Este no se mueve más que en el dominio desnudo de los hechos, es decir, de la fuerza. Porque el triunfo del más fuerte es el hecho esencial de la historia humana. Maquiavelo lo sabe, y lo dice implacablemente. Por lo demás, advirtamos que ni Maquiavelo al escribir *El príncipe*, ni sus contemporáneos al leerlo, experimentaban esta impresión de implacabilidad; se trataba, tanto para él como para ellos, de la pura y simple comprobación de un hecho completamente natural, completamente común y corriente. Los principados que estudia Maquiavelo son, en general, y con excepción de ciertas categoría —que visiblemente interesan menos al autor—, "creaciones de la fuerza" (Renaudet). Habiendo enumerado las seis faltas cometidas por Luis XII, príncipe hereditario, en su política italiana, en el ca-

pítulo III, titulado "De los principados mixtos", MAQUIAVELO enuncia esta fría sentencia: "El deseo de adquirir es, sin duda, una cosa ordinaria y natural, y cualquiera que se entrega a él estando en posesión de los medios necesarios, es más bien alabado que censurado por ello; pero formar este designio sin poder ejecutarlo es incurrir en la reprobación y cometer un error. Por tanto, si Francia tenía fuerzas suficientes para atacar el reino de Nápoles, debía hacerlo; si no las tenía, no debía dividirlo". Tener fuerzas suficientes: esto es todo, tanto para adquirir como para conservar. La razón primera y última de la política del príncipe es el empleo de estas fuerzas; por tanto, la guerra:

"La guerra, las instituciones y las reglas que a ella se refieren son el único objeto al que un príncipe debe entregar sus pensamientos y su aplicación y del cual le conviene hacer su oficio; esta es la verdadera profesión de cualquiera que gobierne, y con ella no solo los que han nacido príncipes pueden mantenerse, sino también los que nacieron simples particulares pueden a menudo llegar a ser príncipes. Fue por haber descuidado las armas y por haber preferido las dulzuras de la molicie por lo que se ha visto perder sus estados a algunos soberanos. Despreciar el arte de la guerra es dar el primer paso hacia su ruina; poseerlo perfectamente es el medio de elevarse al poder".

Para todo Estado, antiguo, nuevo o mixto, "las principales bases son buenas leyes y buenas armas"; pero no puede haber buenas leyes allí donde no hay buenas armas y, al contrario, "hay buenas leyes allí donde hay buenas armas". Pero ¿qué llama MAQUIAVELO buenas armas? No ciertamente a los mercenarios, a quienes vio de cerca, y en acción, en Italia; tropas desunidas, ambiciosas, sin disciplina, desleales, cobardes frente a los enemigos; despojan al príncipe durante la paz, huyen y desertan durante la guerra. Únicamente son buenas armas, buenas tropas, las que son allegadas al príncipe, compuestas por sus ciudadanos, por sus súbditos, por sus criaturas. Únicamente son buenas tropas, en una palabra, las tropas *nacionales*. Del mismo modo, un capítulo de los *Discursos* se titula: "Cuán dignos de censura son los príncipes que no tienen ejército nacional".

La cosa está bien clara: el derecho, formulación abstracta, es apartado como un intruso, perfectamente extraño a los problemas planteados. Entonces se presentan cuatro maneras de adquirir, a las cuales podrán corresponder diferentes maneras de conservar... o de perder. Se adquiere por la *virtud* (es decir, por la energía, empuje, resolución, talento, valor indómito y, si se quiere, feroz); por tanto, *por sus propias armas*, o se adquiere *por la fortuna y por las armas de otro*. Además, para ser completo, MAQUIAVELO tiene en cuenta también las adquisiciones *por perfidia*, y hasta las adquisiciones *por el favor, el consentimiento de sus conciudadanos*.

MAQUIAVELO se interesa, sobre todo, por los dos primeros modos. La distinción entre la fortuna y la *virtud* le es grata. Por lo demás, debe ser atemperada por el hecho de que nadie, cualquiera que sea su virtud, está completamente sustraído a esa fuerza ciega que es la fortuna, el *fatum*. La distinción se vincula con la concepción del mundo del autor, bastante rudimentaria desde el punto de vista filosófico, pero que no carece de cierto relieve dramático. Todo un capítulo (el XXV), el penúltimo, está consagrado a la discusión de las relaciones entre la fortuna y la virtud: ¿Qué puede un hombre frente a la suerte? ¿Es útil derrochar valor, ardor, habilidad, si el curso de todas las cosas está regulado desde fuera de nosotros?

"No pudiendo admitir que nuestro libre albedrío sea reducido a la nada, yo supongo que puede ser verdad que la fortuna dispone de la mitad de nuestras acciones, pero que deja aproximadamente la otra mitad en nuestra disposición. La comparo a un río impetuoso que, cuando se desborda, inunda las llanuras, derriba los árboles y los edificios, quita las tierras de un lado y se las lleva hacia otro: todo huye ante sus devastaciones, todo cede a su furor, nada puede ponerle obstáculo. Con todo, y por temible que sea, los hombres no dejan, cuando la tempestad ha cesado, de tratar de protegerse contra ella por medio de diques, malecones y otros artificios; de modo que, al sobrevenir nuevas crecidas, las aguas se encuentren contenidas en un canal y no puedan ya extenderse con tanta libertad y causar tan grandes destrozos. Lo mismo ocurre con la fortuna, que muestra, sobre todo, su poder *allí donde ninguna resistencia ha sido preparada* y lleva sus furores donde sabe que no hay obstáculo dispuesto para detenerla".

Así, pues, el hombre puede y debe resistir a la fortuna, prepararle con su *virtud* duros obstáculos; hasta conviene que se muestre frente a ella impetuoso. Pues "es mujer", lista a ceder a los "que usen de violencia" y la traten rudamente, a los jóvenes "impetuosos", audaces, autoritarios, antes que a los hombres maduros, circunspectos y respetuosos.

Los que llegan a príncipes por su propia virtud y por sus propias armas conocen muchas dificultades para instalarse en su principado, para arraigarse en él, pero tienen muchas facilidades después para conservarlo. La mayor de las dificultades del comienzo consiste en el establecimiento de instituciones nuevas. Es esta una empresa obligatoria para fundar el nuevo gobierno y la seguridad del nuevo príncipe, pero llena de peligros y de incertidumbres. "El que en ella se compromete tiene por enemigos a todos aquellos que se benefician de las instituciones antiguas, y no encuentran más que tibios defensores entre aquellos para quienes las nuevas serán útiles". Tibios, porque tienen miedo de los primeros; tibios, porque son, como todos los hombres, incrédulos y no han podido convencerse, por experiencia, de la bondad de las cosas nuevas. De modo que no bien los

primeros, los que se aprovechaban de las instituciones antiguas, pasan al ataque, "lo hacen con todo el calor del espíritu de partido", mientras que los segundos se defienden muellemente.

El éxito de una empresa tan ardua exige, pues, que el príncipe tenga medios de coacción, que esté en situación de obligar por la fuerza. MAQUIAVELO, acordándose de SAVONAROLA y de su trágica caída, enuncia esta máxima, tan frecuentemente reproducida: "Todos los profetas armados han vencido; los desarmados, han sido derrotados". A lo cual se debe agregar "que los pueblos son, naturalmente, inconstantes, y que si es fácil persuadirlos de algo es difícil afianzarlos en esta persuasión; es menester, pues, que las cosas estén dispuestas de tal manera que cuando ya no crean se les pueda hacer *creer por la fuerza*". Moisés, Ciro, Rómulo, Teseo, profetas, fundadores, legisladores, que consiguieron fundar instituciones, solo pudieron mantenerlas porque estaban armados. Si hubiesen estado desarmados, habrían "corrido la suerte que ha experimentado en nuestros días el hermano JERÓNIMO SAVONAROLA, cuyas instituciones todas perecieron tan pronto como la muchedumbre hubo comenzado a no creer en él en vista de que no poseía el medio de afirmar en su creencia a los que creían todavía ni de forzar a creer a los incrédulos".

Pero cuando los fundadores, sabiendo apoyarse en la fuerza, mantenedora de las creencias, han logrado salvar estos obstáculos y superar estas dificultades extremas, "cuando han comenzado a ser venerados y *se han liberado de los envidiosos de su mismo rango*, entonces permanecen poderosos, tranquilos, honrados y felices".

En cuanto a *los principados nuevos adquiridos por las armas ajenas, por tanto, por la fortuna*, la regla es inversa: facilidad para adquirir, dificultad para conservar. Ninguna dificultad detiene en su camino a los príncipes nuevos: vuelan por él. Las dificultades aparecen cuando han llegado; dificultades tales que, casi fatalmente, estos príncipes acabarán por perder su Estado. En efecto, dependen demasiado de la voluntad y de la fortuna —que son variables— de quienes los erigieron; no disponen tampoco de fuerzas que les sean adictas y fieles; por lo demás, ¿podrían mandarlas? "A menos que un hombre esté dotado de un gran espíritu y de un gran valor, es poco probable que, habiendo vivido siempre como un simple particular, sepa mandar". Además, los Estados súbitamente formados carecen de raíces profundas, y la primera tempestad amenaza con derribarlos.

A menos que.... a menos que el príncipe auxiliado por la fortuna se encuentre dotado de ese gran espíritu y de ese gran valor más arriba requeridos y sepa prepararse sin la menor duda para conservar lo que la fortuna puso en sus manos. He aquí una hipótesis excepcional que MAQUIAVELO se

cuida de excluir, porque piensa en aquel príncipe excepcional, César Borgia, por quien su imaginación se sintió tan impresionada que tiene tendencia a transfigurarlo. Pero, ilustrando la máxima de MAQUIAVELO, casi a pesar de MAQUIAVELO, este príncipe tan dotado perdió, sin embargo, su Estado y acabó lamentablemente. ¿Quiere decir esto que cometiese faltas, que perdiese méritos? En modo alguno. Todo lo que un gran príncipe, llegado al poder soberano por la fuerza de la fortuna y por las armas de otro, puede y debe hacer para mantenerse en medio de las dificultades inherentes a este origen lo hizo César Borgia. Es lo que MAQUIAVELO se entrega a la tarea de demostrarnos.

César llega a ser príncipe por la fortuna de su padre, que es Papa, y que se las arregla, llamando a Luis XII contra el duque de Milán, para instalar a su hijo en la Romaña. César comprende pronto que no puede afianzarse más que haciéndose independiente de los mercenarios de su propio ejército y, después, del rey de Francia. Comienza por matar a todos juntos, atrayéndolos a la emboscada de Sinigaglia, a los *condottieros*, sus antiguos cómplices, a quienes sabía a punto de traicionarle. "Una vez destruidos estos jefes y ganados sus partidarios", se ingenia para atraerse a sus súbditos de la Romaña, presa hasta entonces de robos, saqueos y violencias de toda especie. Lleva a cabo esta operación en dos tiempos. Primer tiempo: hace restablecer el orden por un hombre cruel y expeditivo, Ramiro d'Orco, al cual ha dado los más amplios poderes. Segundo tiempo: una vez restablecido el orden, no siendo ya necesaria una autoridad tan dura y que puede incluso convertir en odioso el nombre de César, este actúa de manera que una buena mañana se pueda ver en una plaza pública a Ramiro d'Orco "cortado en dos pedazos, con un tajo y una cuchilla ensangrentada al lado". Ya no le queda a César más que sacudirse su dependencia del rey de Francia. En consecuencia, comienza a buscar amistades nuevas y a volver la espalda a los franceses, aproximándose a los españoles; proyectaba, inclusive, poner a los franceses "en estado de no poder contrariarle".

Pero entonces es cuando todo se va por mal camino. El Papa Alejandro VI Borgia muere demasiado pronto, antes que su hijo haya tenido tiempo de hacerse dueño de Toscana, lo cual le hubiese hecho "bastante poderoso para estar en disposición de resistir por sí mismo un primer choque". El plan de campaña de César estaba listo; su ejecución solo era una cuestión de meses; en cuanto a lo demás, César lo tenía todo previsto para el caso de un cambio de Papa. Pero la muerte de Alejandro VI se adelanta tres meses: ocurre en agosto de 1503, súbitamente. César no es fuerte entonces más que en Romaña. Se encuentra entre el ejército español y el francés, ambos virtualmente enemigos; no está "en disposición de resistir por sí mismo el primer choque". Y, para colmo de desdichas, cae enfermo;

piensa morir de las fiebres romanas; "también me decía que había pensado en todo lo que podía suceder si su padre moría y que había encontrado remedio a todo; pero que nunca había imaginado que en ese momento se encontraría él mismo en peligro de muerte".

César, vencido "por una contrariedad extraordinaria e ilimitada de la fortuna", sale, pues, victorioso del examen riguroso de técnica política que MAQUIAVELO acaba de hacerle padecer. César no ha cometido ninguna falta; no ha "descuidado nada de todo lo que un hombre prudente y hábil", de un gran valor y de una gran ambición, supremamente dotado de *virtud*, "debía hacer para enraizarse profundamente en los Estados que las armas de otro y la fortuna le habían dado". Su conducta, a la que MAQUIAVELO "no encuentra nada que criticar", puede ser propuesta como modelo, a pesar del desastroso resultado final, a todos los príncipes nuevos que se encuentran en el mismo caso, y aun a los demás, según parece.

Pero se puede también llegar a ser príncipe *por perfidias*. Esta tercera categoría, MAQUIAVELO la desprecia un poco, no situando en ella a César Borgia a pesar de sus famosos crímenes. ¡Como si las perfidias estudiadas bajo esta rúbrica carecieran de belleza estética, a diferencia de las de César! ¡Como si no pudiesen ser excusadas por un gran fin y no exigiesen ni mucha *virtud* ni intervenciones brillantes de la fortuna! MAQUIAVELO da dos ejemplos: el del siciliano Agatocles, en la antigüedad, quien, simple hijo de un alfarero, consiguió elevarse al rango de rey de Siracusa; el de Oliverotto, en tiempos del Papa Alejandro VI, quien se hizo dueño de Fermo asesinando a su tío materno y a los ciudadanos más distinguidos de la ciudad, invitados por él a un festín. Estos dos ejemplos nos dejan bastante fríos y nos parece que también a MAQUIAVELO. El interés esencial del capítulo reside en la moral (por antífrasis) que MAQUIAVELO sabe sacar de él sobre el *buen y el mal empleo de las crueldades para conservar* un Estado usurpado. Hay crueldades bien practicadas y crueldades mal practicadas. Las crueldades bien practicadas, "si es que la palabra bien puede alguna vez ser aplicada a lo que es mal" observa púdicamente MAQUIAVELO, son las cometidas de una vez al comienzo del reinado a fin de proveer a la seguridad del príncipe nuevo (HITLER, asesinando a la vez a derechas e izquierdas el 30 de junio de 1934, parecerá aplicar este precepto). El príncipe nuevo debe determinar cuidadosamente todas las crueldades que le es útil cometer y ejecutarlas en bloque para no tener que volver a ellas todos los días; pues las crueldades, las injurias menos largamente sentidas parecen menos amargadas, ofenden menos. Los beneficios, a la inversa, deben sucederse lentamente, escalonarse, para ser mejor saboreados.

Crueldades mal practicadas son, por el contrario, las que se prolongan, se renuevan y, poco numerosas al principio, "se multiplican con el

tiempo en lugar de cesar". Los súbditos pierden entonces todo sentimiento de seguridad, son roídos por una perenne inquietud, constantemente avivada; el príncipe no solo no puede contar con ellos, sino que se ve obligado "a tener siempre el cuchillo en la mano", lo cual acaba por dar malos resultados. Notemos este punto de vista puramente técnico (técnica: arte del éxito político) más allá del bien y del mal —bien y mal no negados, sino reducidos a su propio campo y expulsados del dominio político—. Desde este mismo punto de vista —según el cual una *contravención* (categoría de la técnica) es más grave que un *crimen* (categoría de la moral)—, MAQUIAVELO preconizaba en un capítulo anterior (el III) la clemencia o la crueldad. Se trataba de las personas a quienes el nuevo príncipe ofende en el país que conquista. Debe cuidarse de no ofender sino a gentes impotentes, a ser posible. Y si se ve obligado a ofender a gentes poderosas, capaces de represalias, que la ofensa, al menos, sea radical. Lo que MAQUIAVELO expresará en términos brutales en la *Historia de Florencia* ("en cuanto a los hombres poderosos, o no hay que tocarlos o cuando se los toca hay que matarlos") lo disfraza más en *El príncipe*, pero es exactamente el mismo pensamiento, y es muy claro: "Sobre lo cual hay que advertir que los hombres deben ser acariciados o aplastados. Se vengan de las injurias ligeras; no pueden hacerlo cuando son muy grandes; de donde se sigue que cuando se trata de ofender a un hombre hay que hacerlo de tal manera que no pueda temerse su venganza". Esta manera forma parte de lo que el autor acaba de llamar, con otro eufemismo, en el mismo capítulo, *remedios heroicos*.

La adquisición de un principado *por el favor de sus conciudadanos* (capítulo IX: "Del principado civil") exige, sin duda, alguna fortuna y alguna virtud, pero no toda la fortuna, no toda la virtud; más bien una "astucia afortunada", una feliz habilidad. Por lo demás, ya es el pueblo, ya son los grandes los que de este modo hacen al príncipe. En toda ciudad ocurre que "el pueblo no quiere ser mandado ni oprimido por los grandes, mientras que los grandes desean mandar y oprimir al pueblo". De modo que el pueblo hace un príncipe cuando, incapaz de resistir a los grandes, pone toda su esperanza en el poder de un simple particular, que le defenderá. Igualmente, los grandes, que se sienten incapaces de resistir al pueblo, "recurren al crédito, al ascendiente de uno de ellos, y le hacen príncipe para poder satisfacer, a la sombra de su autoridad, sus deseos ambiciosos.

El príncipe elevado por los grandes —que se creen sus iguales, que son insaciables y a quienes él no domina— encuentra más dificultad para mantenerse que el príncipe elevado por el pueblo, pues este es el único de su rango, y todos, o casi todos, se ven impulsados a obedecer; el pueblo, por lo demás, es fácil de satisfacer: no pide, como los grandes, oprimir,

sino simplemente "no ser oprimido". Por eso el príncipe de la primera categoría, hecho por los grandes contra el gusto del pueblo, deberá poner en juego todos sus medios para reconciliarse con el pueblo lo más pronto posible; entonces no tendrá sostenedor más fiel. En todo este capítulo se hace visible la preferencia marcada de MAQUIAVELO, burgués de Florencia, hacia el pueblo y su neta hostilidad hacia los grandes.

Este último modo de adquisición, en el que, por excepción, no se trata de una "creación de la fuerza", y en el que el poder es obtenido por quien no ha tenido que conquistarlo, no exige, por ende, sino un arte mediocre, sino una mediocre y fácil técnica. No puede hacer vibrar en MAQUIAVELO ninguna cuerda profunda. Por ello desmonta los resortes de estos "principados civiles" de un modo frío y completamente abstracto.

Menos interés siente aún por los principados *eclesiásticos* —otro tipo de gobierno legal—. La Santa Sede, y también los tres electores eclesiásticos de Maguncia, Tréveris y Colonia, así como ciertos obispos alemanes, proporcionaban entonces muestras de aquellos, generalmente poco edificantes; las más veces, modelos de despilfarro administrativo, financiero y político.

Estos principados se adquieren también por fortuna o por *virtud*, pero lo admirable es que, para conservarlos, no se necesita luego ni fortuna ni *virtud*; el poder de las antiguas instituciones religiosas basta; él reemplaza a todo lo demás —al buen gobierno, a la adhesión de los súbditos, a la habilidad, al valor guerrero—: "Es Dios quien los eleva y mantiene". El tono de MAQUIAVELO mezcla aquí el respeto fingido y el sarcasmo sordo: es el tono de un hombre del Renacimiento a quien no agradan los sacerdotes ni el catolicismo romano, ni siquiera el espíritu del cristianismo, que no comprende y que juzga debilitante, extraño a la *virtú*.

Sin embargo, un homenaje al Papa León X termina el capítulo XI, consagrado a estos principados: "Se debe esperar que si sus predecesores (Alejandro VI, Julio II) han engrandecido el Papado con las armas, él lo hará, con su bondad y con todas sus demás virtudes, mucho más grande aún y más venerable". Este homenaje se explica, aparentemente, porque León X es un Médicis, porque el libro de MAQUIAVELO está dedicado a otro Médicis y porque el autor no puede contar más que con el favor de los Médicis para volver a encontrar un empleo digno de él. Pero ¿no habrá todavía otra razón, que al final *El príncipe* nos va a revelar?

Queda por considerar, en fin, una distinción entre los Estados que se han de adquirir según el modo de gobierno (principado despótico, principado aristocrático, República) que tenían antes de la adquisición.

El principado *despótico*, gobernado por un príncipe de quien todo el mundo es esclavo (Turquía), es difícil de conquistar porque todos los súbditos se estrechan en torno al príncipe, y el extranjero no tiene nada que esperar de ellos. Sin embargo, es fácil de mantener: basta con extinguir la raza del príncipe para que no quede "ya nadie que conserve ascendiente alguno sobre el pueblo"; este pueblo, acostumbrado por definición a la obediencia, es incapaz de elegir por sí mismo un nuevo príncipe y de volver a tomar las armas.

El principado *aristocrático*, gobernado por un príncipe asistido por grandes señores de raza antigua, que deben su poder no al favor del príncipe, sino a esa misma antigüedad (caso de Francia), es fácil de adquirir. Siempre se encuentran en él grandes descontentos, dispuestos a abrir los caminos al extranjero y a facilitar su victoria. Es, en cambio, difícil de conservar, porque no hay posibilidad ni de contentar a todos los grandes ni de extinguirlos a todos; "queda siempre una muchedumbre de señores que se pondrán a la cabeza de nuevos movimientos". El príncipe nuevo perderá esta frágil conquista "en cuanto se presente la ocasión".

La *República*, que vivía libre bajo sus propias leyes, es un tipo de Estado extraordinariamente difícil de mantener bajo el yugo de un príncipe nuevo; un tipo que se encuentra, precisamente, en los antípodas del principado despótico, donde los súbditos están formados en la obediencia. Hay en él "un principio de vida mucho más activo, un odio mucho más profundo, un deseo de venganza mucho más ardiente, que no deja ni puede dejar un momento en reposo el recuerdo de la antigua libertad". Tan vivaz es este recuerdo que debe, en fin de cuentas, tornar vanos los dos primeros medios propuestos por MAQUIAVELO para domar la indomable libertad republicana. Estos medios son: uno, que el príncipe venga a residir en persona al país, para reprimir sobre el terreno los desórdenes que surjan; el otro, que haga gobernar al país según las leyes propias y por sus propios ciudadanos, bajo reserva de entrega de un tributo. Entonces MAQUIAVELO, este extraño cortesano que, destinando su libro a un Médicis, destructor de la República florentina, no logra, sin embargo, ocultar su preferencia, su ternura y su admiración hacia los gobiernos libres, MAQUIAVELO no ve más que un tercero y radical medio que sea absolutamente seguro para el príncipe nuevo: destruir, aniquilar la antigua e incurable República.

"Cualquiera que habiendo conquistado un Estado acostumbrado a vivir libre no lo destruya, debe esperar ser destruido por él... Tómese la precaución que se tome, hágase lo que se haga, si no se disuelve el Estado, si no se dispersa a sus habitantes, se les verá en la primera ocasión recordar, invocar su libertad, sus instituciones perdidas y esforzarse por recuperarlas".

3. El príncipe

A través del estudio de estas abstracciones —los *principados*—, el lector busca instintivamente la persona concreta que da a estos gobiernos personales su valor y su color, quiero decir, al *príncipe*. Ya Maquiavelo, como se ha visto en las páginas anteriores, aprovechó la ocasión de hacer aparecer de perfil a César Borgia, tipo de príncipe nuevo, modelo de virtuosidad política, opuesto a Luis XII, príncipe hereditario que acumula defectos. Ahora, en cinco capítulos que cuentan entre los más célebres del libro —los capítulos XV a XX—, y que constituyen, según Charles Benoist *la esencia del maquiavelismo*, Maquiavelo va a trazar el retrato de cuerpo entero, de frente, a plena luz, de su príncipe nuevo[1].

¿Cómo debe portarse este príncipe con sus súbditos y amigos? Ninguna cuestión más debatida desde la Edad Media (y lo será todavía mucho tiempo después de Maquiavelo) que la de los deberes del príncipe. Se entiende, se sobrentiende, deberes del príncipe cristiano. Erasmo publicará muy pronto su *Institución del príncipe cristiano*, breviario de *política evangélica*, perfecta antítesis y antídoto de la política maquiavélica. Imaginaciones, a los ojos del autor de *El príncipe*; "vanas especulaciones", como él escribe. Maquiavelo se niega a entregarse a ellas, quiere atenerse a lo que él llama la realidad de las cosas. Y esta realidad es, ante todo, que el príncipe nuevo vive en el seno del peligro, que dos temores le habitan y deben habitarle: "El interior de sus Estados y la conducta de sus súbditos son el objeto de uno de ellos; el exterior y los designios de las potencias vecinas constituyen el del otro". Y esta realidad es, además, que está infinitamente "lejos de la manera como se vive de aquella como se debería vivir", y que vivir como se debería, en un mundo como el nuestro, en medio de tantos malvados, no sería sino un juego de tontos.

El príncipe que quiere mantenerse debe, pues, aprender a no ser siempre bueno, a serlo o a no serlo, "según la necesidad". Ciertamente, ¿qué sería más deseable que un príncipe que reuniera todas las buenas cualidades, que fuera generoso, bienhechor, compasivo, leal a su palabra, firme y valiente, afable, casto, franco, grave y religioso? Pero esto apenas si es posible, *y la condición humana no se lo permite*. Ya es mucho si el príncipe sabe huir de los vicios vergonzosos que le harían perder el Estado. A los otros, que resista, y si no puede, ¡tanto peor! Más aún: ciertos vicios y defectos son, quizá, necesarios para la conservación del Estado, al cual, por el contrario, perderían ciertas cualidades; "pues, bien miradas las cosas, se

[1] Inspirándose, sin duda, en una medida que hay que cuidarse de exagerar, en *el tirano* de Aristóteles.

encuentra que, así como hay ciertas cualidades que parecen ser virtudes y que causarían la ruina del príncipe, igualmente hay otras que parecen ser vicios y de las cuales, sin embargo, pueden resultar su conservación y su bienestar".

Acabamos de resumir el capítulo XV, tan corto como sustancial, en el cual el autor descubre su pensamiento con una franqueza sin disfraz. Es el pensamiento de un hombre que, por haber frecuentado a los demás hombres, carece de ilusión; que sabe, por lo demás, distinguir perfectamente el bien y el mal, y que, inclusive, preferiría el bien, pero que se niega a cerrar los ojos ante lo que él considera la necesidad del Estado, ante lo que él estima las servidumbres de la condición humana.

De lo cual sacan las consecuencias los capítulos que siguen. Sería bueno para un príncipe ser reputado liberal, generoso: sin embargo, ser parsimonioso es uno de esos vicios que hacen reinar. Las liberalidades conducen a ganarle al príncipe muy pocos individuos y a levantar contra él un número muy grande, a hacerle odioso a sus súbditos; finalmente, empobrecido, pierde la consideración de estos. De la misma manera, "todo príncipe debe desear ser reputado clemente y no cruel"; pero guárdese de usar la clemencia inoportunamente; recuérdese a César Borgia: "Pasaba por cruel —dice, sin alterarse, MAQUIAVELO—, pero su crueldad restableció el orden y la unidad en la Romaña". ¡Bendita crueldad si mata en embrión los desórdenes, cargados de asesinatos y de saqueos, que se habrían alzado al amparo de una piedad excesiva! "Esos desórdenes hieren la sociedad entera, mientras que los rigores ordenados por el príncipe solo recaen sobre particulares". Proteger, ante todo, la sociedad: he ahí dónde radica la verdadera clemencia de Estado (RICHELIEU pensará lo mismo y lo escribirá en el *Testamento*).

De ahí nace esta cuestión clásica: *si vale más ser amado que temido, o temido que amado*.

Lo mejor sería ser lo uno y lo otro, pero esto es difícil. Entonces, es más seguro ser temido. ¿Por qué? Hay varias razones para ello. En primer lugar, los hombres generalmente "son ingratos, inconstantes, disimulados, cobardes ante los peligros y ávidos de ganancias; mientras los favorecéis, os son adictos, os ofrecen su sangre, sus bienes, su vida, sus hijos, en cuanto el peligro solo se presenta lejano; pero cuando se aproxima se apartan muy rápidamente". Desgraciado el príncipe que se haya apoyado únicamente sobre todas estas amistades pagadas con largueza, "pues muy pronto se verá perdido". En segundo lugar, los hombres reparan mucho menos en ofender al que se hace amar que al que se hace temer; el vínculo de amor lo rompen a medida de su interés, mientras que su temor permanece sos-

tenido por un miedo al castigo que no los abandona nunca. En fin, no depende del príncipe ser amado: los hombres "aman a su gusto"; pero depende de él ser temido: "los hombres temen a gusto del príncipe". Ahora bien: un príncipe prudente debe fundarse, no en lo que dependa de otro, sino, en lo que dependa de él mismo.

Ser temido, por lo demás, no significa de modo alguno ser odiado. El odio de los súbditos —lo mismo que su desprecio— es cosa grave; es preciso no incurrir en él; pues todas las fortalezas que el príncipe odiado pueda levantar contra sus súbditos no le salvarán de sus conjuraciones (como todo florentino, MAQUIAVELO está obsesionado con las conjuraciones). Hay una receta simple para evitar este odio, que es "abstenerse de atentar ya contra los bienes de los súbditos, ya contra el honor de sus mujeres".

Y, en fin, ¿qué hay de más loable para un príncipe que ser fiel a su palabra y obrar siempre francamente? Pero, ¿qué vemos en la realidad? Príncipes que han hecho grandes cosas violando su fe, imponiéndose a los hombres por el engaño, y que han acabado por dominar a los que se fundaban en la lealtad. Sobre esta observación desengañada construye MAQUIAVELO este capítulo XVIII ("Cómo los príncipes deben cumplir su palabra"), que le será muy particularmente reprochado, que aparecerá, más que como la esencia, como la "quintaesencia" del maquiavelismo, y que será leído más atentamente que todos los demás por los políticos ávidos de éxitos diplomáticos.

MAQUIAVELO experimentó aquí la necesidad, rara en él, de adornar su pensamiento crudo y desnudo, de vestirlo a la antigua, con un mito seductor para la imaginación. Eligió el mito de Aquiles y del centauro Quirón. Se cuenta que Aquiles tuvo por preceptor a Quirón, medio caballo y medio hombre. Los antiguos pretendían significar con esto que al príncipe le es necesario obrar como animal en la misma medida que como hombre. Lo propio del hombre es luchar por medio de las leyes, de un modo regular, con lealtad y fidelidad. Lo propio de la bestia es combatir con la fuerza y con la astucia. El modo de proceder puramente humano no basta; el hombre se ve obligado frecuentemente a usar el procedimiento de la bestia. El príncipe perfecto, armado para la lucha, del cual Aquiles representa el tipo, debe poseer de alguna manera esas dos naturalezas, hombre y bestia, cada una de las cuales está sostenida por la otra. Y, entre los animales, el príncipe debe elegir dos como modelo: el zorro y el león. Debe "tratar de ser a la vez zorro y león; pues si es solo león, no advertirá las trampas; si no es más que zorro, no se defenderá contra los lobos; por tanto, tiene necesidad, por igual, de ser zorro, para conocer las trampas, y león, para espantar a los lobos".

Es así como en materia de promesas, de compromisos, el príncipe debe ser zorro, es decir, no observar la fe pactada, cuando su observancia se vuelve contra él y cuando hayan desaparecido las razones que le hicieron prometer. "Si los hombres fuesen todos buenos, este precepto no sería bueno; pero como son malos, y como ellos no mantendrán su palabra para contigo, tampoco tú tienes que mantenerla para con ellos".

Por lo demás, cuando uno es príncipe, ¿se puede "carecer de razones legítimas para hacer bueno el incumplimiento" de lo que ha prometido? Infinito es aquí el número de ejemplos modernos que se pueden citar, el número de tratados de paz, de acuerdos de toda especie, "que se toman vanos e inútiles por la deslealtad de los príncipes que los concluyeron". Los príncipes que mejor supieron obrar como zorros son los que más prosperaron. Con una condición, sin embargo, y es que hayan disfrazado bien esta naturaleza de zorros, que hayan poseído perfectamente el arte de simular y de disimular.

Disimular, prosperar... MAQUIAVELO, con el doble regocijo del cínico que desnuda la naturaleza humana y del artista que se siente amo absoluto de su materia, da entonces los toques supremos, y los más sabios, a su retrato del príncipe. Pinta la virtud de parecer, de hacer creer, de la hipocresía; la omnipotencia del resultado. Su pensamiento íntimo, que había comenzado a revelárnoslo en el capítulo XV, termina por entregarnos, en la segunda mitad del capítulo XVIII, sus duros secretos. Es necesario citar aquí el texto íntegro; todo comentario lo haría insípido.

Virtud del parecer, del hacer creer, de la hipocresía:

"Volviendo a las buenas cualidades enunciadas más arriba, no es muy necesario que el príncipe las posea todas, pero sí lo es que parezca poseerlas. Me atrevo, inclusive, a decir que si las tuviese efectivamente y las mostrase siempre en su conducta podrían perjudicarle, mientras que siempre le es útil aparentar tenerlas. Siempre es bueno para él, por ejemplo, aparentar ser clemente, fiel, humano, religioso, sincero... Debe comprenderse bien que no es posible para un príncipe, y sobre todo para un príncipe nuevo, observar en su conducta todo lo que hace que los hombres sean reputados como gentes de bien, y que con frecuencia se ve obligado, para mantener el Estado, a obrar contra la humanidad, contra la caridad, contra la religión misma. Es menester, pues, que tenga la inteligencia bastante flexible para girar a todos los lados, según venga el viento y lo ordenen los accidentes de la fortuna; es menester, como he dicho, que no se aparte, mientras pueda, del camino del bien, pero que en caso de necesidad sepa entrar en el del mal. Debe también cuidarse mucho de no dejar escapar una sola palabra que no respire las cinco cualidades que acabo de nombrar, de



modo que, al verlo y oírlo, se le crea lleno de dulzura, de sinceridad, de humanidad, de honor y, principalmente, de religión, que es aquello de que más importa tener apariencia; pues los hombres, en general, juzgan más por sus ojos que por sus manos, encontrándose todo el *mundo* al alcance de la vista y poca gente al del tacto. *Todo el mundo ve lo que parecéis, pocos conocen a fondo lo que sois, y este pequeño número no se atreverá a levantarse contra la opinión de la mayoría, sostenida, además, por la majestad del poder soberano*".

Omnipotencia del resultado:

"Por lo demás, en las acciones de los hombres, y sobre todo de los príncipes, que no pueden ser escrutadas ante un tribunal, lo que se considera es el resultado. Que el príncipe piense, pues, en conservar su vida y su Estado; si lo consigue, todos los medios que haya empleado serán juzgados honorables y alabados por todo el mundo; el vulgo es seducido siempre por la apariencia y por los acontecimientos; ¿y no es el vulgo lo que constituye la muchedumbre?".

Ya no le queda al príncipe nuevo sino observar ciertas reglas, tanto en política exterior como en la elección de sus consejeros o ministros. Que no haga jamás poderoso a otro príncipe, pues esto sería trabajar "por su propia ruina". Que se muestre francamente amigo o enemigo, esto es, que sepa declararse abiertamente en favor o en contra de tal o cual Estado: "el partido de la neutralidad, que abrazan con la mayor frecuencia los príncipes irresolutos, a quienes asustan los peligros presentes, los conduce, también con la mayor frecuencia, a su ruina". En cuanto a los consejeros y ministros, "es una regla general, y que nunca engaña", que solo un príncipe ya prudente de por sí puede ser bien aconsejado, y su capacidad se aprecia, ante todo, considerando las personas que le rodean. Debe tomar siempre consejo, pero "cuando él quiere, no cuando otros lo quieren", y sin dejar jamás que los que le aconsejan ejerzan presión sobre él. Un buen ministro es aquel que no piensa nunca en sí mismo, sino siempre en el príncipe, y que no habla con este sino de lo que atañe al interés del Estado. "Pero es menester que también el príncipe, por su parte, piense en su ministro", que le colme de riquezas, de consideración, de honores y de dignidades para que él tema a todo cambio como al fuego y para que sepa que lo es todo por el ayopo del príncipe y nada sin él.

El príncipe nuevo que conforme su conducta a todo lo que precede puede estar seguro de su porvenir, más seguro que un príncipe antiguo. Muy pronto estará más sólidamente establecido que si el tiempo hubiese consagrado su poder, pues las acciones de un príncipe nuevo son mucho más escudriñadas que las de un príncipe antiguo, y "cuando son considera-

das *virtuose* (fuertes y valerosas), le ganan y conquistan los corazones mucho más de lo que podría hacerlo la antigüedad de la raza, ya que los hombres se sienten mucho más impresionados por el presente que por el pasado". Doble gloria, entonces, para él: la de haber fundado un Estado nuevo y la de haberlo consolidado con "buenas leyes, buenas armas, buenos aliados y buenos ejemplos". Doble vergüenza, por el contrario, para quien, nacido en el trono, "lo haya dejado perder por su poca prudencia".

De este modo MAQUIAVELO parecía haber proporcionado a Julián, y después a Lorenzo de Médicis, príncipes nuevos, todas las recetas del poder (conquista, conservación, fortalecimiento) sacadas por él de su larga experiencia de los asuntos modernos, en su largo y continuo estudio de los antiguos. Como lo anunciaba la dedicatoria de *El príncipe*, el autor había evitado los grandes razonamientos, las frases ampulosas, enfáticas, que no son sino "adornos extraños", al fondo del asunto. Nunca había sacrificado nada a la expresión, al efecto. Jamás oscuridad, jamás afectación; un pensamiento siempre adecuado al objeto; un estilo siempre ceñido exactamente al pensamiento. Estilo "luminoso, viril y pulido", dirá MACAULAY; estilo "franco, penetrante, escudriñador, que desnuda", dirá CHARLES BENOIST. La lengua toscana más fluida, más directa. El autor de *El príncipe* nos hace respirar "el aire fino y seco de Florencia"; no puede evitar el presentarnos las circunstancias más graves "con un *allegrissimo* indisciplinado, no sin un malicioso placer de artista", dirá NIETZSCHE. Artista, sí, en los antípodas de los pesados pedantes escolásticos; artista sobrio, perfectamente dueño del instrumento incisivo de su estilo, lo mismo que el político es en él perfectamente dueño de su incisivo y cínico pensamiento.

En la forma y en el fondo, por consiguiente, el propósito de MAQUIAVELO parecía debidamente cumplido, todas sus promesas mantenidas, todos sus duros secretos revelados.

4. EL SECRETO DE MAQUIAVELO

Ahora bien: su supremo secreto, secreto de su corazón tanto como de su pensamiento, MAQUIAVELO seguía reteniéndolo. Nada había filtrado de él en la dedicatoria de *El príncipe*, casi nada en los veintitrés primeros capítulos. Solo al final del opúsculo, en los tres capítulos restantes, y sobre todo en el XXVI y último, titulado "Exhortación a liberar a Italia de los bárbaros", cuando el autor nos lo descubre con un brillo, con un fuego, que sacuden su estilo y lo *transforman* súbitamente. Este secreto, este gran secreto de amor y de nostalgia, es Italia. Un violento amor a la patria desgarrada, esclavizada y devastada arde en el fondo del corazón de este funcionario,

de espíritu tan implacablemente positivo, de ojos fríos, tan escrutadoramente abiertos sobre la dureza, y hasta sobre el salvajismo, de lo real. El sueño de un libertador, de un *redentor* de Italia, atormenta a MAQUIAVELO, como atormentó, antes que a él, a todos los grandes italianos, a DANTE, a PETRARCA. Republicano de corazón, MAQUIAVELO había imaginado, sin duda, la realización de una República italiana, heredera de la República romana según TITO LIVIO, por la libertad cívica a la antigua, fomentando un ejército nacional. Parece que, mucho antes de la vuelta de los Médicis a Florencia, mucho antes del fracaso lamentable de la milicia organizada por él, el secretario florentino, apoyándose en una cruel experiencia de las debilidades de la libertad municipal, desesperó de la liberación italiana bajo la forma republicana. Parece que, si admiró tanto a César Borgia, si exageró visiblemente sus posibilidades y su envergadura, fue porque creyó ver en él, durante algún tiempo, al príncipe redentor que, con la dictadura, con la tiranía, realizaría el sueño italiano, no logrado por la libertad. *Hipótesis desesperada* del príncipe nuevo, del príncipe usurpador, según la contundente fórmula de AGUSTÍN RENAUDET, el penetrante analista de MAQUIAVELO.

Escribiendo —a título de puro ejercicio técnico, susceptible de mostrar su maestría y la calidad de los servicios que él puede prestar— su opúsculo sobre los principados, MAQUIAVELO no *renuncia*, sin embargo, al sueño italiano. Utiliza, por el contrario, el trabajo que le imponen su situación personal y sus necesidades, para expresar la forma nueva que toma en él ese sueño. Donde fracasó un César Borgia, sostenido por un Papa Alejandro VI Borgia, ¿no podría triunfar un Médicis, sostenido por el Papa León X Médicis? Si, hablando desenfadadamente de los principados eclesiásticos, MAQUIAVELO rinde, sin embargo, homenaje a León X, ¿no es —agregándose esta a las razones indicadas antes— porque León X, dando su apoyo a la causa italiana, podría reparar de golpe todo el mal hecho a Italia por la política temporal de los Papas anteriores?

¡Cuánto desprecio manifiesta MAQUIAVELO en el capítulo XXIV hacia esos príncipes italianos, como el rey de Nápoles o el duque de Milán, que, "después de una larga posesión", perdieron sus Estados: "que no acusen, pues, a la fortuna, sino atribúyanlo a su propia cobardía"! ¡Cuán sorda ternura, a la inversa, en el capítulo siguiente —en que analiza el poder de la fortuna, río impetuoso que descarga sus furores, sobre todo, allí donde sabe que no hay obstáculos dispuestos para detenerlo—; cuán sorda ternura hacia esta Italia, semejante a una vasta campiña que ninguna clase de defensa garantiza contra la inundación: "que si hubiese sido prevenida, como Alemania, Francia y España, contra el torrente, no hubiera sido inundada o, al menos, no habría sufrido tanto"!

Y he aquí que en el capítulo XXVI, el último, el autor precisa: jamás en Italia las circunstancias fueron tan favorables para un príncipe nuevo que quisiese "hacerse ilustre"; la liberación puede ser llevada a cabo por esta familia de los Médicis, a la que califican singularmente "sus virtudes hereditarias, su fortuna, el favor de Dios y el de la Iglesia, cuyo trono ocupa actualmente". Será una gran obra de justicia, pues la fuerza es justa "cuando es necesaria y las armas se convierten en instrumentos de la piedad cuando no se puede esperar sino en ellas". Mucho más: Dios manifiesta su voluntad con prodigios, con signos resplandecientes: "el mar se ha abierto, una nube ha mostrado el camino, una fuente de agua viva ha brotado de la roca, el maná ha caído en el desierto: todo favorece así vuestra grandeza" (lenguaje que parece insólito en este MAQUIAVELO, de quien uno se imagina que no cree más que lo que ve; ¡cómo!: ¿este cínico ahora hace vaticinios?).

Y la magnífica adjuración final despliega sus estrofas ardientes: "Marsellesa del siglo XVI", dirá EDGAR QUINET; "el grito —dirá CHARLES BENOIS— que resucita a un pueblo", el grito que recogerán, tres siglos y medio más tarde, Cavour, Garibaldi.

"No se puede, pues, perder esta ocasión, es menester que Italia, después de una larga espera, vea aparecer al fin su redentor. Y no puedo decir con qué amor sería acogido en todas las provincias que han sufrido las invasiones extranjeras, con qué sed de venganza, con qué fe obstinada, con qué piedad, con qué lágrimas. ¿Qué puerta encontraría cerrada? ¿Qué pueblo le negaría la obediencia? ¿Qué rivalidad encontraría? ¿Qué italiano le negaría el respeto? Esta *dominación* bárbara disgusta a cualquiera".

Que la ilustre casa de los Médicis acepte, pues, tan bella tarea "con el valor y la esperanza que convienen a las grandes empresas"; que, bajo su bandera, pueda realizarse lo que anunció PETRARCA: "El genio contra la fuerza bárbara —tomará las armas, y el combate será corto—, pues el antiguo valor en los corazones italianos no ha muerto todavía".

Con estos versos del poeta precursor acaba *El príncipe*.

5. EL DESTINO DE LA OBRA

¡Desconcertante destino de un hombre y de una obra! MAQUIAVELO pudo sospechar los sinsabores, las decepciones del resto de su vida; era incapaz de imaginar un solo instante el ruido que debía levantar a través de los siglos su pequeño volumen, cuyo efecto inmediato fue nulo.

Lorenzo de Médicis, duque de Urbino, recibió *El príncipe* en manuscrito; no le prestó la menor atención (¿lo leyó siquiera?) y, naturalmente,

no pensó en recompensar al autor. Murió en 1519, a los veintisiete años, del mal napolitano, dejando una hija póstuma que sería Catalina de Médicis, e ignorando que su título principal ante la memoria de los hombres le vendría de haber sido el príncipe... al cual fue dedicado *El príncipe*. Es preciso decir, por lo demás, que, incluso en los numerosos contemporáneos entre cuyas manos circuló la obra manuscrita, el interés fue mediocre: colección de máximas intrascendentes. Nadie que estuviese un poco familiarizado con el espectáculo de la política cotidiana tenía nada nuevo que aprender de este opúsculo.

Si MAQUIAVELO, a partir de 1519, gana algunos favores con los Médicis es a causa de su reputación de funcionario avisado, de fino político, no a causa de *El príncipe*. Recibe un estipendio para escribir su *Historia de Florencia*; es encargado de misiones irrisorias. Solo después de 1525, a consecuencia de los cambios en la política general, le confían los Médicis tareas más dignas de él; pero, por este mismo hecho, queda definitivamente comprometido con ellos. Y cuando, en mayo de 1527, los Médicis son nuevamente expulsados de Florencia y la República restablecida, el autor de *El príncipe*, dedicado a uno de los tiranos, el historiador a sueldo de estos, no podría contar con el favor del régimen restaurado. He aquí que su antiguo puesto de secretario de los *Diez de Libertad y de Paz* es restablecido. Pero ¡para ser confiado a un tal Tarugi! El pesar se une a graves dolencias intestinales, para llevarse, el 22 de junio de 1527, a la edad de cincuenta y ocho años, a NICOLÁS MAQUIAVELO, provisto de los sacramentos de la Iglesia.

Cuatro años después de su muerte, *El príncipe* se imprimió por fin con un breve de autorización del Papa Clemente VII (1531); la edición está dedicada a un cardenal. Ninguna emoción, ninguna sensación; al parecer, la obra se juzga inofensiva. Pero las ediciones van a multiplicarse; se va a leer mucho *El príncipe*, quizá demasiado. A partir de 1550 se levanta el ruido, que llenará el fin del siglo XVI. Al Renacimiento pagano le sucedió la Reforma protestante, que ha obligado a la Iglesia a reformarse a sí misma desde el interior. La renovación de la fe cristiana va a combinarse con la violencia fanática de las masas, con la reyerta de los intereses poderosos, para producir la gran confusión salvaje de las guerras de Religión. MAQUIAVELO y su libro van a encontrarse cogidos en los remolinos de esta vasta querella, que los sobrepasa.

El cardenal arzobispo de Canterbury, Reginald Pole, católico, juzga *El príncipe* escrito "por la mano del diablo". Si el diablo es llamado amistosamente en Inglaterra *Old Nick*, viejo Nicolás, ¿no es por alusión al nombre de MAQUIAVELO? Algunos lo han pretendido. El escritor "impuro y malvado" es denunciado en 1557 por el Papa Paulo IV; es condenado por

el Concilio de Trento y puesto en el Índice. En Francia es especialmente infamado como consejero póstumo de Catalina de Médicis, como inspirador de su corte, poblada de italianos maquiavélicos. Los términos "maquiavélico" y "maquiavelismo" datan de esta época; se encuentra también el verbo "maquiavelizar". La matanza de San Bartolomé (1572) les parece a muchos protestantes una "jugada florentina", una "artería florentina", aprendida en *El príncipe*, y los protestantes abominan de MAQUIAVELO como jesuita. Pero los jesuitas lo denuncian no menos vigorosamente a la indignación católica. El libro del jurisconsulto protestante INOCENTE GENTILLET, aparecido en 1576, *Discurso sobre los medios de bien gobernar, contra Nicolás Maquiavelo Florentino*, tendrá como compañero, en 1592, el *Juicio de Nicolás Maquiavelo*, por el padre jesuita ANTONIO POSSEVIN, quien, por lo demás, no habrá leido a MAQUIAVELO más que a través de GENTILLET. Los jesuitas de Ingolstadt, de Baviera, piden que se le queme en efigie... Así es como el personaje verdadero del secretario florentino fue decididamente sustituido, al abrirse el siglo XVII, por un monstruo mítico. El alegre compañero, cáustico y picaresco, buen funcionario, buen padre y buen esposo (a pesar de múltiples calaveradas), fue reemplazado por una figura sombría y satánica, aureolada por prestigios infernales.

Pero, mientas crece, por la ley de la imitación, la ola de invectivas, los soberanos y primeros ministros, enamorados del Poder, hacen de *El príncipe*, breviario del absolutismo, su libro de cabecera. En 1641, RICHELIEU encarga al canónigo MACHON una *Apología de Maquiavelo*. El bibliotecario de Mazarino, GABRIEL NEUDÉ, publica unas *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado*, donde se expresa un maquiavelismo práctico y bonachón. Tal libelo, donde sopla el espíritu de la Fronda, acusa a Mazarino de haber educado al futuro Luis XIV en la "religión del divino MAQUIAVELO". Lo cierto es que más de un príncipe, alimentado superficialmente con innumerables "Educaciones del príncipe cristiano", perdona ampliamente, en el fondo de su corazón, a este MAQUIAVELO impío, por haber predicado mucho la razón de Estado, por no haber visto en el hombre más que la materia prima del poder.

En los siglos XVI (a partir de la Reforma) y XVII, la religión —realidad o falsa apariencia— lo era todo. En el siglo XVIII se abre el gran debate entre el espíritu crítico y el absolutismo, cuyo proceso fue iniciado por LOCKE desde 1688. Federico, príncipe real de Prusia, compone hacia 1738 un *Antimaquiavelo*, homenaje de un "filósofo", de un futuro "déspota ilustrado", al idealismo político, al optimismo del siglo; excelente preludio, además, y tal como lo hubiese aconsejado el propio MAQUIAVELO, a la carrera completamente maquiavélica del que, convertido en Federico II, se repartirá Polonia con sus grandes cómplices coronados. *¡Juegos de príncipe!*

Sin embargo, los enemigos del despotismo no se resignaban a dejar en el campo de los déspotas a este MAQUIAVELO, quizá mal comprendido, cuyos *Discursos sobre Tito Livio* y hasta, como se ha visto, algunos pasajes de *El príncipe*, respiraban el amor a la libertad republicana. ROUSSEAU, en su *Contrato social*, propone una explicación tan brillante como falsa: MAQUIAVELO habría escrito *El príncipe* con simulación, para informar y poner en guardia a los pueblos, descubriéndoles los espantosos secretos de la conducta de los tiranos; nada manifestaría mejor esta "intención secreta" que la elección de su "execrable héroe", César Borgia. Así, MAQUIAVELO, "fingiendo dar lecciones a los reyes, se las dio muy grandes a los pueblos", y su libro es "el libro de los republicanos". Se ve cómo se preparaba para el secretario florentino un cambio de vertiente: "de la infamia a la gloria". En 1787, el gran duque Leopoldo de Toscana hace levantar en Santa Croce, la Santa Cruz de Florencia, panteón de los italianos ilustres, un monumento que hoy se codea "con los mausoleos de Dante, de Galileo, de Miguel Angel, de Alfieri, de Rossini". Sobre este monumento solo hay grabada una línea: *Tanto nomini nullum par elogium* (no hay ningún elogio a la altura de tal nombre).

Napoleón, que domina el siglo XIX, aparece ante sus enemigos, y entre ellos ante CHATEAUBRIAND (y quizá también ante sus amigos), como la realización más perfecta del príncipe según MAQUIAVELO; verdadero monstruo de *virtud* y sabiendo —piénsese en el regreso de la isla de Elba— avasallar a la fortuna, "que es mujer". Un abate, GUILLON, publica en 1816 un arbitrario *Maquiavelo comentado por Napoleón Bonaparte*: fragmentos de MAQUIAVELO, entre los cuales se encuentra una traducción manuscrita de *El príncipe*, hecha para uso personal del usurpador, habrían sido encontrados en su carroza, en el campo de batalla de Waterloo. ¡Bonaparte habría anotado al margen tales pasajes! Con referencia al sobrino, a ese Napoleón III que él llama "el Pequeño", VÍCTOR HUGO pretende, en la *Historia de un crimen*, que estando prisionero en Ham, para prepararse a la usurpación "no leía más que un libro: *El príncipe*". Porque el idealismo político del siglo XIX odia al autor de este breviario cínico. Pero el mismo idealismo se arrodilla ante el despertar de las nacionalidades. Tanto, que MAQUIAVELO, enemigo del poder temporal de los Papas, anunciador en el vibrante capítulo XXVI —"Marsellesa del siglo XVI"— del Estado nacional italiano, tiene derecho a la más ferviente gratitud de la Italia unificada de los años 1870 y a la de los demócratas del mundo entero.

Cuando con el siglo XX, entregado a las guerras gigantes, el *mundo* liberal se ve asaltado por todas partes por la marea autoritaria, que muy pronto será totalitaria, el idealismo político pierde terreno ante los "realismos" que se declaran más o menos abiertamente parientes de MAQUIAVELO

y de *El príncipe*. BENITO MUSSOLINI, en un *Preludio a Maquiavelo*, escrito en 1924 para alabar al florentino alabándose a sí mismo, enlaza el fascismo con el maquiavelismo ("Yo afirmo que la doctrina de MAQUIAVELO está más viva hoy que hace cuatro siglos ...").

La segunda guerra gigante de este siglo se ha saldado con la quiebra sangrienta, al mismo tiempo que del fascismo italiano, de la empresa hitleriana de esclavización del mundo. En esta empresa se ha podido reconocer un nuevo rostro, el más horrible, del maquiavelismo; maquiavelismo transtornado y como "enloquecido". Derrota de HITLER, derrota de MAQUIAVELO —se ha creído—, esperanza de que "MAQUIAVELO podrá ser un día, al menos en cierta medida, dominado" (FRANÇOIS MAURIAC). Pero derrota de HITLER es, en una parte apreciable, victoria de STALIN. Ahora bien: ¿hay que creer lo que ARTHUR KOESTLER, en *El cero y el infinito*, hace referir a su héroe Roubachov, bolchevique caído en desgracia: "Se dice que el núm. 1 (Stalin) guarda permanentemente a su cabecera *El príncipe*, de MAQUIAVELO"? Notemos que Roubachov agrega por su cuenta: "Tiene razón: no se ha dicho nada después verdaderamente importante sobre las reglas de la ética política ...".

El lector sabrá excusar tan largos desarrollos sobre tan breve libro. Necesitábamos analizar con algún detalle una obra más frecuentemente citada que leída; hacer comprender por qué dejó en el pensamiento occidental tan largo surco, y ello sin que lo quisiese en manera alguna su autor, cuya finalidad era estrictamente limitada. Pero la fuerza corrosiva del pensamiento y del estilo de MAQUIAVELO sobrepasó infinitamente el objeto del momento. Por haber puesto de relieve tan crudamente el problema de las relaciones entre política y moral; por haber formulado "una escisión profunda, una irremediable separación" (J. MARITAIN) entre ellas, *El príncipe* ha atormentado a la Humanidad durante cuatro siglos. Y continuará atormentándola, si no, como se ha dicho, "eternamente", al menos mientras que esta Humanidad no se haya despojado completamente de cierta cultura moral, heredada, en lo que concierne a Occidente, de algunos grandes antiguos, y, sobre todo, del cristianismo.

Capítulo II

LOS "SEIS LIBROS DE LA REPÚBLICA" DE JEHAN BODIN (1576)

> Representar al rey de Francia como la cabeza de la organización política entera: ese era el objeto principal de la *República*.
>
> (G. H. Sabine)

Ninguna obra difiere más de *El príncipe* que los *Seis libros de la República* (abreviadamente, la *República).* Pocos hombres son tan distintos como el florentino Nicolás Maquiavelo y el angevino Jehan Bodin. Junto a la *República*, monumento macizo de ciencia política y de derecho público, bronco y cerrado, atiborrado de erudición y desprovisto de toda gracia, *El príncipe* parece el pasatiempo intrascendente de un simple aficionado. Junto a Bodin, riguroso jurista abundante en razonamientos, rígido moralista de durezas bíblicas, alta conciencia preocupada por el soberano bien del Estado, como por el del individuo (a ejemplo de Platón y Aristóteles), Maquiavelo parece un estrecho y cínico idólatra del poder concreto.

El poder concreto ha fascinado siempre a los hombres más que las abstracciones en torno al Poder, y un opúsculo alerta, escrito con maestría, sería siempre más leído que un sabio y pesado tratado desprovisto de estilo. Sin embargo, la *República*, que hoy nos parece perfectamente ilegible, hizo época de muy distinto modo que *El príncipe*. Marcó una fecha en ese declinante siglo XVI que, a través de los fastos crueles del Renacimiento, de las querellas teológicas de la Reforma, seguidas de las sangrientas guerras de religión, había mantenido siempre su pasión por la erudición y su insaciable avidez intelectual.

* * *

1576. La matanza de San Bartolomé había ocurrido cuatro años antes. La atrocidad —maquiavélica— del procedimiento no pudo realizar la eliminación de los protestantes, disidentes de la verdadera fe. Por otra parte, los protestantes, para quienes no hay otra fe verdadera que la reformada, no admiten tampoco, como sus perseguidores católicos, una dualidad de religiones en el reino de Francia. Y cada uno de los dos partidos espera del rey que abrace su causa, la causa de Verdad. ¡Cuídese el rey si es traidor a la verdadera fe, si es tirano: contra él es legítimo el regicidio, calificado de tiranicidio! Al día siguiente, como quien dice, de la noche de San Bartolomé, en 1573, FRANCISCO HOTMAN, conocido jurista semialemán, arroja desde Ginebra, ciudad de CALVINO, sobre Francia un libelo que pronto fue célebre: la *Franco-Galia*. El libelo se presenta como el estudio de un erudito imparcial, de un "historiador anticuario", sobre los orígenes de la realeza francesa. Según el autor, los antiguos reyes de Francia debían su corona a la elección, "eran elegidos para ser reyes bajo ciertas leyes y condiciones que les limitaban, y no como tiranos con un poder absoluto, excesivo e infinito". El pueblo podía, pues, quitar la corona a quien no respetaba las condiciones establecidas. Una realeza revocable no era una realeza absoluta, sino un gobierno mixto, el mejor tipo de gobierno, según HOTMAN: "el que asocia y atempera el triple elemento real, aristocrático y popular", y en el cual "la aristocracia sirve de intermediario nato entre la autoridad real y la autoridad popular, naturalmente enemigas". Era esta *Franco-Galia* (que dio el tono a muchos otros escritos protestantes, e incluso, más tarde, católicos) un ataque directo a la preponderancia del poder real. Era un desafío a la obra obstinada de los legistas burgueses, que, desde Felipe el Hermoso, trabajaban por resucitar el *imperium* del derecho romano imperial —poder de mando absoluto, que no tiene que rendir cuentas a nadie— en provecho del rey de Francia.

¿Quién le haría frente a este ataque, a este desafío?

Un partido llamado de los *Políticos*, dominado por la alta figura del canciller Miguel de l'Hôpital, se separaba a la vez del partido católico y del protestante. Aceptaba ese hecho consumado que era la ruptura de la unidad cristiana: admitía "el hecho protestante"; predicaba la tolerancia, tímido germen de la libertad de conciencia. Por otra parte, colocaba al rey por encima del debate católico-protestante, rehusaba hacer de él un jefe de partido, no quería ver en él más que el árbitro y el protector supremo de todos los cultos. El rey fuerte, que mantiene vigorosamente entre sus manos, contra los vientos y mareas de los atrevidos fanatismos, la autoridad soberana: esa era, a los ojos de los Políticos, la única áncora de salvación. Así, y solamente así, podría asegurarse y mantenerse, la unidad de la nación; a

pesar de la dualidad de religión, podría evitarse, al mismo tiempo que la intolerancia, la anarquía.

JEHAN BODIN, profesor de derecho, después magistrado, mezclado activamente en los asuntos públicos y en la diplomacia de su tiempo, fervoroso creyente en un "gran Dios de la naturaleza" mal definido, se enlazaba con los Políticos. Iba a aparecer, en ese año de 1576, que es su gran año, a la vez como el hombre de acción del partido y como su robusto filósofo político, su doctrinario sapientísimo y erizado de argumentos. El hombre de acción, en cuanto diputado del Tercer Estado de Vermandois en los Estados generales de Blois, donde se pronuncia valientemente en favor de la paz religiosa. El filósofo político, el doctrinario, por su monumental *República*, donde recoge el ataque, el desafío, de un HOTMAN, "monarcómaco" protestante, al mismo tiempo que, por otra parte, el desafío a la moral divina de los "maquiavelistas" de todas las sectas.

* * *

El nombre de BODIN goza ya de una reputación europea entre los eruditos cuando publica la *República*, obra de su vida (tiene entonces cuarenta y seis años), coronamiento de su pensamiento. En 1566, diez años antes, BODIN había abierto caminos nuevos con su *Método para facilitar el conocimiento de la Historia*, escrito en latín. "Cómo recoger las flores de la Historia y obtener sus más dulces frutos". Esta frase de su Epístola dedicatoria no traduce bien la extensión y la austeridad del propósito de nuestro potente y difícil pensador, precursor de MONTESQUIEU. En verdad, así como lo precisa él mismo más adelante, en la misma Epístola busca en la historia un *espíritu de las leyes*: "Es la Historia la que nos permite reunir las leyes de los antiguos, dispersas aquí y allá, para producir su síntesis; en realidad, lo mejor del derecho universal se oculta en la historia", porque en ella se encuentran "las costumbres de los pueblos, sin contar el origen, el crecimiento, el funcionamiento, las transformaciones y el fin de todos los asuntos públicos". Ya está esbozado, en esta última parte, el plan de la *República*. Y en el cuerpo mismo del *Método* se encontraba el punto de partida de la teoría de los climas, que proseguiría la gran obra de 1576, en espera de que MONTESQUIEU le deparase un destino brillante, como se verá. Un enorme capítulo, el sexto, sobre "la constitución de las Repúblicas", revelaba, imperfectas todavía, las principales preocupaciones y preferencias que se expondrían definitivamente en la *República*.

En 1568, el filósofo del derecho y el filósofo de la historia, que, unidos al filósofo político, se habían manifestado en *el Método*, le dan paso, provisionalmente, al economista, preocupado por el problema "del encarecimiento de todas las cosas". La *Respuesta a M. de Malestroit* prueba que Bodin se anticipaba en este dominio a la mayor parte de sus contemporáneos, pues percibía la revolución económica del siglo XVI, comprendía su gravedad y daba "una interpretación de ella con un rigor lógico notable" (Henri Hauser).

La República —que Bodin escribe en lengua "popular", es decir, en francés, "para ser mejor entendido" por todos los buenos franceses— reanuda y corona tantas y tantas investigaciones eruditas, tantas lecturas de inimaginable variedad, tantas meditaciones originales e ingeniosas, mezcladas con extraños puntos de vista astrológicos y pitagóricos. Es la *summa* jurídico-política del siglo (y lo "económico" forma entonces parte de lo "político"). El índice de materias de estos seis libros, que totalizan cuarenta y dos capítulos impresionantes, desalentadores, sobre todo para quien sale de los capítulos incisivos de *El príncipe*, es para aturdir al lector más intrépido. La familia, la potestad marital, la potestad paterna, la esclavitud, el ciudadano, el súbdito, el extranjero, el protegido, los tratados y *alianzas*, el príncipe tributario, feudatario, soberano; la soberanía y sus verdaderos signos; las diversas clases de Repúblicas: monarquía tiránica, monarquía señorial, monarquía real, el estado aristocrático, el estado popular; el Senado, los oficiales, comisarios, magistrados, los cuerpos, colegios, estamentos y comunidades; las *finanzas* y las monedas; las penas; la justicia distributiva, *conmutativa* y armónica; el nacimiento, desarrollo, estado floreciente, decadencia y ruina de las Repúblicas; los cambios o revoluciones de las Repúblicas y los medios de preverlos o de remediarlos; la manera de acomodar la forma de la República a la diversidad de los hombres y el medio de conocer la índole de los pueblos, todo está allí... ¡Y más aún! Enciclopedia, desordenada o no (los más fervorosos bodinistas encuentran en ella un orden riguroso, y habrá que darles crédito); testamento enciclopédico del más enciclopédico de los cerebros franceses, europeos, en un siglo consagrado más que ningún otro al conocimiento, a sus riesgos...

De este mar de ideas, de razonamientos de hechos, de textos y de comentarios, una isla central emerge, bañada por una luz dura que hace resaltar sus netos contornos de mármol: es la *soberanía*.

* * *

República es un justo gobierno de varias casas y de lo que les es común, con potestad soberana. Ponemos esta definición en primer lugar porque es preciso buscar en todas las cosas el fin principal, y solo después los medios de llegar a él. Ahora bien: la definición no es otra que el fin del asunto que se presenta, y si no está bien fundada, todo lo que se edifique sobre ella se derrumbará en seguida...

Estas líneas, las primeras del primer capítulo, titulado "Cuál es el fin principal de la República bien ordenada", son características y sugestivas. Características de la manera pesada y didáctica, del jurista angevino. Sugestivas, porque descubren inmediatamente sus posiciones esenciales. Se ve, en primer lugar, que por *República* entiende él, a la manera antigua, la cosa pública, la comunidad política en general, y no una forma de gobierno opuesta a la monarquía o al imperio. Se ve, al mismo tiempo, que se coloca, no en el plano de los hechos (del cual MAQUIAVELO es idólatra), sino en el de la legimitidad: la comunidad política, cuya teoría propone imperiosamente, es un gobierno *justo (droit).* Entendemos por ello algo que no solo es conforme a ciertos valores morales de razón, de justicia, de orden, en el sentido más elevado, más platónico del término ("bien ordenado", expresión cara a BODIN, contiene este matiz), sino también que encuentra su fin, su objeto, en la realización de esos valores, por encima del cumplimiento de los fines materiales, el cual no es más que una primera etapa. Pondremos, dice BODIN, "el punto de mira por encima" de la felicidad. Se ve en seguida que la *casa,* la familia, ocupa el puesto de honor: es el punto de partida, la célula madre, y también la imagen y el modelo de la comunidad política bien ordenada. Se ve, en fin, que *la potestad soberana* está considerada, sin discusión posible, como inherente a la noción misma, sanamente entendida, de comunidad política.

"Así como el navío no es ya más que madera sin forma de barco cuando la quilla, que sostiene las jarcias, la proa, la popa y el combés son quitados, así también la República sin potestad soberana, que *une todos los miembros y partes de aquella y todas las familias y colegios en un cuerpo,* no es ya República". Cuando BODIN trata de esta soberanía, de la cual los juristas romanos habían tenido un sentimiento tan fuerte y majestuoso (ellos la llamaban *majestas),* su vigor dialéctico se hace insuperable. Tiene conciencia de circular por sus propios dominios, de cazar en terrenos de erudición reservados para él desde toda la eternidad. ¡Con qué elevación advierte "que es menester formar la definición de soberanía", porque no hay jurisconsulto ni filósofo político que la haya definido, aunque sea el punto principal y el más necesario de hacer comprender en el tratado de la República! No menos desdeñosamente señala que nadie antes que él ha sabido

destacar con rigor *los verdaderos signos de soberanía*, los que permiten a los súbditos reconocer a su verdadero titular.

La soberanía es esa fuerza de cohesión, de unión de la comunidad política, sin la cual esta se dislocaría. Cristaliza ese cambio de "mando y obediencia" que la naturaleza de las cosas impone a todo grupo social que quiere vivir. Es la "potestad absoluta y perpetua de una República". *Perpetua*, es decir, según el penetrante comentario de P. MESNARD, "íntimamente ligada a la conciencia directriz de la sociedad, bajo cualquier forma que esta se encarne ...; los príncipes soberanos la ejercen vitaliciamente, sucediéndose sin interrupción en el trono ...; los Estados democráticos la encarnan en la supervivencia natural de su forma social ...; pero no podría haber soberanía de un funcionario o de un cuerpo legislativo elegido por un tiempo determinado: estos no son más que magistrados. Y BODIN reprocha severamente a muchos autores el haber confundido magistrados y soberano.

Además de perpetua, la soberanía es también *absoluta*. "Es menester que aquellos que son soberanos no estén *en modo alguno* sujetos al mando de otro y que puedan dar leyes a los súbditos y quebrantar o anular las leyes inútiles para hacer otras... Por eso la ley dice que el príncipe está absuelto *(absolutus)* del poder de las leyes". El príncipe soberano, exento de las leyes de sus predecesores, lo está también de las suyas propias; "no se puede atar las *manos*", aun cuando lo quisiera. "Así, al final de los edictos y *ordenanzas*, vemos estas palabras: *por que esta es nuestra voluntad*, como para dar a entender que las leyes del príncipe soberano, aunque estén fundadas en buenas y vivas razones, sin embargo, no dependen más que de su pura y franca voluntad".

Es precisamente en esa facultad de dar y anular la ley, en la que reside la primera, y la más importante, de las verdaderas pruebas de soberanía: "el primer signo del príncipe soberano es la potestad de dar ley a todos en general y a cada uno en particular... *sin el consentimiento del más grande ni del igual ni del menor que él*: pues si el príncipe está obligado a no hacer ley sin el consentimiento de alguien más grande que él, es verdadero súbdito; si de alguien igual a él, tendrá compañero; si de los súbditos, sea del Senado o del pueblo, no es soberano". Pero ¿y las costumbres? "La ley puede anular las costumbres y la costumbre no puede derogar la ley".

Los demás signos de soberanía están comprendidos en este, "de modo que, propiamente hablando, puede decirse que no hay" más que él. Decretar la guerra y tratar la paz; instituir los principales oficiales (titulares de oficios o funcionarios); juzgar en última instancia; otorgar "gracia a los condenados, por encima de las sentencias y contra el rigor de las leyes";

acuñar moneda, recaudar tributos e impuestos: he ahí otros tantos signos de soberanía que son *verdaderos*, con los que el súbdito no puede engañarse y que todos se derivan de esa potestad preciosa, de ese monopolio celosamente reivindicado, de dar y anular la ley.

* * *

Toda la teoría de la soberanía, por intemporalmente jurídica que parezca, por desprendida de los accidentes y de las ambiciones del poder concreto, no deja de traducir ciertas segundas intenciones políticas, ni está menos destinada a producir profundas resonancias políticas. La soberanía, según Bodin, puede teóricamente residir tanto en la muchedumbre (*democracia*) o en una minoría (*aristocracia*) como en un solo hombre (*monarquía*). Sin embargo —e inclusive, que Bodin nos dé las razones de su preferencia por la monarquía—, su teoría en sí misma, la soberanía *in abstracto*, trabaja ya por el rey de Francia. Reanuda ella y lleva a su término el esfuerzo obstinado de los antiguos legistas en cuanto promueve el fracaso definitivo de la feudalidad, en cuanto elimina la teoría concurrente del gobierno mixto de la cual los escritores protestantes querían hacer una máquina de guerra contra la realeza.

La feudalidad, cascada de dominios eminentes y de homenajes, de vínculos jerárquicos personales, fragmentación hasta el infinito de la autoridad pública, confusión de los poderes públicos y de los poderes privados, caía hecha polvo bajo el choque de esta soberanía absoluta, armada con el monopolio de expedir y de anular la ley. Bodin tocaba los dobles fúnebres de la monarquía aristocrática francesa, descrita por Maquiavelo: un rey y grandes que reinan junto al rey, porque extraen de la antigüedad de su raza un título personal para el poder, independientemente de la voluntad real. Bodin tocaba, al mismo tiempo, los dobles fúnebres de todas las pretensiones pontificales (desde el punto de vista temporal) e imperiales sobre el reino de Francia. El rey de Francia es soberano; y no hay más soberano, por definición, que aquel que no tiene nada por otro; nada por el Papa, nada por el emperador; el que lo tiene todo por sí mismo; el que no está sometido por ningún vínculo de sujeción personal; aquel cuyo poder no es ni temporal, ni delegado, ni responsable hacia ningún otro poder sobre la tierra. De este modo, la soberanía, al mismo tiempo que rompía los anillos de aquella "cadena de acero", la feudalidad (que, en su hora, había permitido evitar la dislocación social), garantizaba la independencia nacional.

Gobierno mixto: según esta antigua teoría de PLATÓN, de ARISTÓTELES, de POLIBIO, de CICERÓN, recogida por MAQUIAVELO en los *Discursos*, existía, obtenido por la mezcla de las tres formas o tipos clásicos de gobierno (democracia, aristocracia, monarquía), un cuarto tipo. Y el mejor. Se vio a FRANCISCO HOTMAN, en 1573, hacer su elogio con ardor. Y se sabe por qué.

BODIN también lo sabía. Percibió en ella una de esas teorías insidiosas con las que el protestante HOTMAN y los demás autores de la misma orientación se ingeniaban para hacer "rebelarse a los súbditos contra sus príncipes naturales, abriendo la puerta a una licenciosa anarquía, que es peor que la más dura tiranía del *mundo*" (Prefacio de la *República*, dirigido al señor DE PIBRAC, el autor de los *Cuartetos morales).* Y, con su tono docto y contundente, BODIN pone las cosas en su sitio: "Se ha querido decir y publicar por escrito que el Estado de Francia estaba compuesto de tres Repúblicas y que el Parlamento de París constituía una forma de aristocracia; que los tres Estados (Estados generales) representaban la democracia y el rey representaba el Estado real. Lo cual es una opinión no solo absurda, sino capital. Pues es crimen de lesa majestad *hacer de los súbditos compañeros del príncipe soberano*". Se ve que "opinión capital" significa aquí: que merece el último suplicio, la pérdida de la cabeza; y que el "buen BODIN", como a veces se le califica, no bromeaba en materia de doctrinas de Estado. Largo, aplastante, es su ataque contra esos "absurdos notables e incompatibles con la soberanía absoluta y contrarios a las leyes y a la razón natural". ¿No pretenden, en cierto modo, que el papel de la soberanía sea *representado* por dos o tres sujetos o dueños, alternativamente: unas veces por el pueblo; otras, por los grandes; otras, por el príncipe? BODIN no ve, en absoluto, cómo dividir los atributos de soberanía para constituir una República "aristocrática, real y popular, todo a un tiempo", la cual no podría ser más que un monstruo, como nunca ha existido ni se puede imaginar:

"Teniendo en cuenta que los signos de soberanía son indivisibles, ya que *quien tenga la potestad de dar la ley para todos, es decir, de mandar o prohibir lo que quiera*, sin que se pueda apelar, ni oponerse siquiera a sus mandatos, ese prohibirá a los demás hacer la paz o la guerra, recaudar impuestos o prestar fe y homenaje sin su permiso.... de tal manera que será menester siempre llegar a las armas *hasta que la soberanía quede en un príncipe, o en la menor parte del pueblo, o en el pueblo entero*... Por ejemplo..., el rey de Dinamarca y la nobleza han compartido la soberanía, pero también se puede decir que esa República no ha tenido reposo asegurado y que es más bien una corrupción de República que una República. Así,

decía HERODOTO que no hay más que tres clases de Repúblicas y que las demás son corrupción de República, que no cesan de ser agitadas por vientos de sediciones civiles *hasta que la soberanía sea por completo de los unos o de los otros*".

La cosa está clara: República mixta no es más que corrupción de República, régimen bastardo y engañoso cuadro, lleno de las peores disensiones, hasta que la soberanía despedazada, torturada, se haya recompuesto íntegramente en favor de un titular definido. A la cuestión planteada por el título mismo del libro segundo: *De todas las clases de Repúblicas en general y si hay más de tres*, BODIN ha respondido con una victoriosa y tajante negativa. Leemos, bajo su acento de triunfo, la satisfacción del hábil legista, así como la del buen ciudadano, por haber aniquilado una peligrosa doctrina: la que, en provecho aparente de los nobles o del pueblo y, en realidad, de la anarquía, hacía del rey de Francia un simple "magistrado real", no ya un príncipe soberano.

* * *

Entre las tres formas verdaderas de República, ¿por qué BODIN prefiere la monarquía, y qué es exactamente esa monarquía que él prefiere?

Prefiere la monarquía —esto es, recordémoslo, la forma de República, "de estado", en que la soberanía absoluta "reside en un solo príncipe"— por diversas razones decisivas, de las cuales damos a continuación las tres principales.

La primera se funda en que la monarquía es el régimen más conforme con la naturaleza ("todas las leyes de la naturaleza nos guían a la monarquía"). La familia, modelo de la República, no tiene más que un jefe; el cielo no tiene más que un sol. El mundo no tiene más que un Dios soberano. "Así, vemos que todos los pueblos de la tierra, desde la más grande antigüedad, y cuando eran guiados por una luz natural, no tenían otra forma de república que la monarquía, a saber: los asirios, medos, persas, egipcios, indios, partos, macedonios, celtas, galos, escitas, árabes, turcos, moscovitas, tártaros, polacos, daneses, españoles, ingleses, africanos ...". El lector queda aplastado, si no convencido.

La segunda razón de esta preferencia tiene el mayor valor a los ojos del teórico apasionado del "poder soberano". Sin duda, abstractamente hablando, la soberanía absoluta "reside" tanto en una multitud —el pueblo— o en una minoría —la aristocracia— como en un solo príncipe. Pero,

en la práctica, solo en la monarquía encuentra esta soberanía, con sus indivisibles títulos, un órgano digno de ella, un apoyo vigoroso, una garantía de duración:

"Pero el principal punto de apoyo de la República, que es el derecho de soberanía, no puede ser ni subsistir, propiamente hablando, sino en la monarquía, pues nadie puede ser soberano en una República a no ser uno solo. Si son dos, o tres, o varios, ninguno es soberano, puesto que ninguno puede dar ni recibir ley de su compañero. Y no se puede imaginar que un cuerpo de varios señores, o de un pueblo entero, ostente la soberanía *sin que esta tenga verdadero sujeto o apoyo, sin que tenga un jefe con poder soberano para unir a los unos con los otros*".

La tercera razón estriba en que la elección de las competencias —en términos modernos— está mejor asegurada bajo la monarquía:

"... los prudentes y virtuosos son menos numerosos en todas partes, de modo que, con la mayor frecuencia, la parte más sana y mejor se ve constreñida por la más numerosa a plegarse al apetito de un desvergonzado tribuno o de un intemperante discurseador. Pero el monarca soberano se puede unir a la parte más sana y menor y elegir hombres sabios y entendidos en los negocios del Estado, mientras que la necesidad obliga en el Estado popular y aristocrático a recibir en consejo... a los prudentes y a los locos juntamente".

Pero esta monarquía que prefiere BODIN no es cualquier monarquía. No es en manera alguna, por ejemplo, la monarquía *tiránica*, aquella "en que el monarca, despreciando las leyes de la naturaleza, abusa de las personas libres, como de esclavos, y de los bienes de los súbditos, como de los suyos". Pues el horror al tirano, desde PLATÓN y ARISTÓTELES, es cláusula de estilo en literatura política (a pesar de *El príncipe*, ese deplorable breviario de tiranía, "de astucias tiránicas, que MAQUIAVELO rebuscó —escribe BODIN— por todos los rincones de Italia y deslizó, como un dulce veneno, en su libro ..."). Pues, por encima de las leyes del soberano, BODIN, como los estoicos, como Santo Tomás de Aquino y los canonistas cristianos, mantiene la primacía de las *leyes de la naturaleza*, reflejo de la razón divina: "pero en cuanto a las leyes divinas y naturales, todos los príncipes de la tierra están sujetos a ellas, y no está en su potestad contravenirlas si no quieren ser culpables de lesa majestad divina". Y entre estas leyes de la naturaleza figura en primer término el respeto a la libertad "natural" de los súbditos y de su propiedad. La monarquía que preconiza el jurista angevino no podría ser más que la monarquía real *o legítima*, como él la llama, "aquella en que los súbditos obedecen las leyes del monarca y el monarca las leyes de la naturaleza, conservándose la libertad natural y la propiedad de sus

bienes a los súbditos". El rey guía sus acciones por la *justicia* natural, "que se ve y que hace nacer tan clara y luciente como el esplendor del sol"[1].

No es esto todo. Esta monarquía real o legítima puede ser gobernada de varias maneras; porque, si la soberanía absoluta e indivisible no admite, claro está, ninguna "mezcla", su ejercicio, que es el gobierno, es susceptible de combinaciones diversas (BODIN es el primero en hacer esta distinción entre "soberanía" y "gobierno", que ROUSSEAU recogerá). La monarquía legítima está gobernada *popularmente* cuando el príncipe concede empleos y beneficios de una manera completamente igualitaria, "sin atender a la nobleza, ni a las riquezas, ni a las virtudes". Esta nivelación choca a BODIN, que prefiere la monarquía gobernada *aristocráticamente*, donde se tienen en cuenta las personas, méritos y recursos, concediéndose los empleos y beneficios "a los nobles, o bien a los más virtuosos solamente, o a los más ricos". Pero el verdadero gobierno real, para el cual BODIN reserva todas sus predilecciones, es armónico:

"El rey prudente debe gobernar su reino armónicamente, entremezclando con mesura a los nobles y a los plebeyos, a los ricos y a los pobres, pero con tal discreción que los nobles tengan, sin embargo, alguna ventaja sobre los plebeyos; esta es la razón de que el gentilhombre que sobresale en armas y en leyes tanto como el plebeyo sea preferido para los estados (empleos) de la judicatura o de la guerra; y de que el rico, igual en otra cosa al pobre, sea también preferido para los estados que tienen más honor que provecho, mientras que el pobre se lleva los oficios que tienen más provecho que honor; con lo cual ambos estarán contentos...".

Estamos lejos, con este sistema ágilmente equilibrado, y que cree poner dique a las revoluciones (según el espíritu de ARISTÓTELES, cuyas reminiscencias brillan en las líneas precedentes), estamos lejos del despotismo simple a la turca, de las tiranías espectaculares a la italiana. Soberanía absoluta, ciertamente, indivisible, "simple", por oposición a "mixta", pero no soberanía ilimitada, sin límites morales. Monarquía absoluta; en modo alguno monarquía arbitraria. Monarquía que admite, que inclusive exige, un consejo permanente llamado Senado, o Parlamento, Estados generales y provinciales, órganos de consejo periódico; monarquía que se acomoda, que se enriquece, inclusive, por medio de *cuerpos*, corporaciones, colegios, comunidades, formas todas ellas de asociaciones intermediarias entre el Estado y los súbditos, comparables a nudos vigorosos que aprietan y refuerzan la cadena social. Pero monarquía en que ninguna de estas asociaciones, de estas sociedades "parciales" podría existir sin permiso del

[1] Las famosas *Leyes fundamentales* del Reino parecen formar parte, a los ojos de BODIN, de esta justicia natural, de estas leyes de la naturaleza.

soberano, ni usurpar, por poco que sea, su autoridad; en que ni el Senado, ni los Estados generales o provinciales podrían en ningún caso arrogarse, por encima del mero consejo, un poder de decisión, monopolio del soberano. De no ser esto así —clama BODIN, amenazante—, se trataría de "*la subversión*", del derrocamiento de la soberanía, de la *Majestas*, "que es tan alta y sagrada".

Sagrada, sobre todo, esencialmente, si no exclusivamente, cuando encarna en ese monarca real, en ese tipo de príncipe soberano, cuya estatua esculpe con amor y venera tanto el jurista angevino, contra tantos iconoclastas. En el siguiente pasaje de la *República* reconocemos el acento de la "religión real" un siglo antes de BOSSUET:

"Puesto que no hay nada más grande en la tierra, después de Dios, que los príncipes soberanos, y puesto que estos son establecidos por El como sus lugartenientes, para mandar a los demás hombres, es menester estar en guardia con respecto a su cualidad, a fin de respetar y venerar su majestad con toda obediencia y de sentir y hablar de ellos con todo honor, pues quien desprecia a su príncipe soberano desprecia a Dios, del cual es imagen en la tierra".

* * *

La República fue traducida a casi todos los idiomas de Europa.

En 1850 apareció su quinta edición. BODIN tuvo que preparar él mismo una adaptación en latín de su obra para mejor asegurar su difusión en la Europa docta. En el curso de una estancia en Londres —en que la reina Isabel, con un humorístico juego de palabras, parece que lo calificó de *badin* (bromista)— pudo comprobar por sí mismo la reputación de que su obra gozaba en Inglaterra. Los eruditos de la época la despedazaron o la elevaron a las nubes. Los del siglo siguiente (BODIN murió en 1596, habiendo podido saludar en Enrique IV al rey, según el sentimiento de los Políticos, al "restaurador") discutieron la República, admirándola. "Concedamos a BODIN —dirá BAYLE—, sin controversia, un gran genio, un vasto saber, una memoria y una amplitud de lecturas prodigiosas". NAUDÉ, perdiendo toda sangre fría, traspasará los límites del entusiasmo razonable:

"... JEHAN BODIN, al cual ceden todos los que publicaron alguna vez libros sobre la República..., que recibió de la naturaleza un genio infatigable y de los más vastos, y que lo cultivó con un estudio tenaz, una erudición inagotable y un juicio maravilloso..., que triunfó de las dificultades de

casi todas las lenguas y de casi todas las ciencias... Fénix de su siglo... Por lo que respecta a su *República*, hay que confesar que es una obra elaborada con genio, trabajada con arte (!), conseguida por el juicio, de tal manera acabada que quien se aleje de ella solo podrá ir a estrellarse contra los escollos y las rocas".

MONTAIGNE había escrito, más modestamente, en los *Ensayos*, que BODIN era "un buen autor de nuestro tiempo, acompañado de mucho más juicio que la turba de escritorzuelos de su siglo", y que merece "que se le juzgue y considere".

Es lo que hemos hecho, rindiendo el homenaje que se imponía a un hombre y a una obra que, célebres en su tiempo, son hoy casi completamente desconocidos del gran público. Se imponía este homenaje porque de este hombre y de esta obra data realmente la noción de *soberanía*, que iba a llegar a ser —bajo el antiguo régimen, como bajo el régimen moderno; en tiempos del absolutismo monárquico, como en tiempos del absolutismo democrático— la noción central de la ciencia política y del derecho público. La soberanía, según BODIN es un "bloque de mármol", como muy bien se la ha denominado "que no puede ser fragmentado" (FOURNOL); estatua gigante, como se ha dicho también, de una diosa severa, bella en su abstracción, al modo de la belleza concebida por BAUDELAIRE:

"Soy hermosa, ¡oh mortales!, como un sueño de piedra",

alta figura sagrada, exigente y dominadora, nimbada con deslumbrante aureola, reinando, para bien suyo, sobre los hombres anárquicos...

Capítulo III

EL "LEVIATHAN", DE TOMÁS HOBBES (1651)

"*El Leviathan* es un mito, la transposición de una argumentación abstracta al mundo de la imaginación".

(Oakeshott)

El siglo XVII, ordinariamente calificado como el siglo de la autoridad, fue, en su mitad, trágico para los reyes absolutos. En Francia, el año mismo en que terminaba la guerra de los Treinta Años, 1648, bajo la minoría de Luis XIV, siendo regente Ana de Austria, estalló la Fronda. Esta comprometía la labor de orden de Richelieu, justificando en demasía la desconfianza del cardenal hacia las "compañías" judiciales. La Fronda —escribe Michelet—, "esa guerra de niños, muy bien denominada con el nombre de un juego infantil... El Parlamento se armó contra la autoridad real, de la cual procedía. Tomó para sí el poder de los Estados generales y se arrogó el papel de delegado de la nación, que nada sabía de ello. Era el tiempo en que el Parlamento de Inglaterra, verdadero Parlamento en el sentido político de la palabra, cortaba la cabeza a su rey (1649)".

¡Una cabeza de rey cortada: espantoso sacrilegio, que había podido ser cometido sin que el fuego del cielo aniquilase inmediatamente a los culpables! Inglaterra, desde que había caído de las manos fuertes y hábiles de los Tudor en las torpes y febriles de los Estuardos, no había conocido más que convulsiones. El furor de las disensiones religiosas —entre protestantes y católicos, entre protestantes anglicanos y disidentes (o puritanos)— agravaba allí el furor de las pasiones políticas, formando todo ello una mezcla inextricable e incendiaria. En 1642 había comenzado la lucha armada entre Carlos I Estuardo y su Parlamento, la mayoría puritana. Después de muchas peripecias, vencido el rey por el ejército parlamentario de Cromwell, había sido ejecutado.

1651. Cromwell reina sobre Inglaterra, convertida en República (*Commonwealth*). Entonces aparece en Londres un libro de extraño título: *Leviathan, o la materia, la forma y la potencia de un Estado eclesiástico y civil.* "Leviathan" es un monstruo bíblico, una especie de gran hipopótamo de

que habla el libro de Job, precisando "que no hay potencia en la tierra que pueda serle comparada".

No menos extraño es el frontispicio que exorna el libro. Se ve en él —emergiendo a medio cuerpo de detrás de las colinas, dominando un paisaje de campos, de bosques y de castillos que preceden a una ciudad imponente— un gigante coronado. Es moreno, peludo y bigotudo, con una mirada fija, penetrante, y una sonrisa imperceptiblemente sarcástica (se parecería, se ha dicho, a Cromwell). Lo que se ve de su cuerpo, busto y brazos está hecho de varios millares de pequeños individuos aglomerados. En la mano derecha sostiene, levantada por encima del campo y de la ciudad, una espada; en la mano izquierda, un báculo episcopal. Más abajo, encuadrando el título de la obra, dos series de emblemas contrastados —unos de orden temporal o militar, los otros de orden espiritual o eclesiástico— se hacen frente: un fuerte, una catedral; una corona, una mitra; un cañón, los rayos de la excomunión; una batalla con caballos encabritados, un concilio con largas vestimentas...

Es un jeroglífico. ¿Qué significa? El autor, en la introducción, nos pone en la pista:

"... el arte del hombre... puede fabricar un animal artificial... Más aún: el arte puede imitar al hombre, esa obra maestra racional de la naturaleza. Pues obra del arte es, ciertamente, ese gran *Leviathan* que se llama cosa pública o Estado (*Commonwealth*), en latín *Civitas,* y que no es otra cosa que un hombre artificial, aunque de una talla mucho más elevada y de una fuerza mucho mayor que las del hombre natural, para cuya protección y defensa ha sido ideado. En él, *la soberanía* es un *alma* artificial, puesto que da la vida y el movimiento a todo cuerpo... La recompensa y el *castigo...* son sus nervios. La opulencia y las riquezas de todos los particulares son su *fuerza. Salus populi,* la salud del pueblo, es su *función... La equidad* y las *leyes* son para él una razón y una *voluntad* artificiales. La *concordia* es su *salud, la sedición, su enfermedad,* y la *guerra civil,* su muerte. En fin, los *pactos* y los contratos que, en el origen, presidieron a la constitución, a la agrupación y unión de las partes de este cuerpo político se parecen a este *fiat o hagamos* al hombre que pronunció Dios en la creación".

El autor de este libro extraño, Tomás Hobbes, era él mismo un hombre curioso, un hombre de la gran especie intelectual, de los que cada siglo produce dos o tres.

Había nacido en 1588, antes de tiempo. Su madre había sido demasiado sensible a las alarmas que suscitaban en la opinión inglesa los preparativos gigantescos de Felipe II de España (la *Armada Invencible*) contra Isabel, la reina herética. Hobbes atribuía a esta particularidad de su naci-

miento su carácter tímido: "el temor y yo somos hermanos gemelos". Su destino quiso que viviese en una época de la historia inglesa poco propicia para un aficionado a la paz y a la tranquilidad, a quien asustaban los fantasmas y, con mayor razón, los hombres reales, bastante salvajes en aquel tiempo turbado. HOBBES, desde su juventud, cogió horror no solo a la escolástica medieval, sino también a las discusiones politicorreligiosas, que hacían furor en la Universidad, sobre la realeza o sobre la interpretación de la Biblia y los derechos de la conciencia individual. En su opinión, estas discusiones debilitaban a Inglaterra, minaban la autoridad por su base y preparaban la guerra civil.

Cuando esta pareció aproximarse, en 1640, HOBBES, preceptor en la noble familia de los Cavendish, tuvo miedo. Temiendo hasta el exceso las consecuencias de uno de sus escritos políticos (*De corpore politico*), que circulaba ocultamente, huye de Inglaterra a París. Durante un destierro voluntario de once años, en el curso del cual tuvo una agria controversia con DESCARTES y enseñó —de 1646 a 1648— matemáticas al futuro Carlos II, publicó su *De Cive* y preparó su *Leviathan*. *El De Cive* (*Del ciudadano*) contenía lo esencial de su doctrina política. HOBBES, sin falsa modestia, hacía partir de esta obra la "filosofía civil", es decir política.

Para escribir el *De Cive* había interrumpido un plan ambicioso de investigación y de producción intelectuales, que no estaba, por lo demás, por encima de las fuerzas, poco comunes, de su talento. Habiendo descubierto, a la edad de cuarenta años, la geometría, leyendo a Euclides (y no habiendo cesado después de meditar sobre esta base), había concebido un sistema de un rigor total, cerrado en todas sus partes, que lo explicaba todo partiendo del movimiento: el mundo psicológico, el mundo moral y el mundo político, así como el mundo físico. El eje, racionalista al mismo tiempo que materialista, del pensamiento de HOBBES no pasaba por PLATÓN y ARISTÓTELES, sino por DEMÓCRITO, EPICURO y los sofistas griegos, enemigos de SÓCRATES. Las revelaciones aportadas sobre el *mundo* de la naturaleza por Galileo y Harvey, sus contemporáneos, habían dejado en él profunda huella. Dos siglos antes de COMTE, nuestro autor es un positivista, un profundo "teórico del conocimiento científico, que (en el capítulo IX del *Leviathan*) propone *una* original clasificación de las ciencias.

El Leviathan es la síntesis del hobbismo. Es el fruto de la curiosa combinación de un potente y riguroso espíritu, fanáticamente mecanicista, con la obsesión de un corazón pleno de temor, ávido, tanto para sí mismo como para su país, de paz. Si se encuentran en él inesperadas infiltraciones (de origen medieval) de escolástica, de teología y hasta de demonología, estas no consiguen romper la impresionante línea intelectual de este "libro, de todo punto notable, una de las Biblias de Inglaterra..., original y crea-

dor... Tesoro de sabiduría moral y política" (GRAHAM); "de la más grande, quizá de la única obra maestra de filosofía política escrita en inglés" (OAKESHOTT).

* * *

En la descripción de la naturaleza de este hombre artificial —así continúa, en la introducción, la presentación del *Leviathan*— consideraré: en primer lugar, su materia y su artesano; uno y otra son el *hombre.* En segundo lugar, cómo *y* de qué *pactos* está hecho; cuáles son los *derechos* y el justo poder... de un soberano; lo que le *preserva* y lo que le disuelve. En tercer lugar, qué es un *Estado cristiano.* Finalmente, qué es el *Reino de las tinieblas.*

Resumimos —con todos los riesgos de simplificación abusiva y de deformación que implica, en presencia de semejante obra, el término resumen— los desarrollos dados por el autor en un inglés de una fuerza, de una sobriedad y de una propiedad de palabra admirables. Se trata, en suma, para nosotros, de seguir un riguroso desenvolvimiento dialéctico, que nos conduce desde los hombres naturales al hombre artificial, al Estado-Leviathan.

1. LOS HOMBRES NATURALES

En el comienzo de todo está el movimiento. El hombre es un mecanismo. Del movimiento nace la sensación. Apetito o deseo, aversión u odio, es "pequeño comienzo de movimiento" o *esfuerzo* hacia alguna cosa o lejos de ella. El objeto del apetito o del deseo es el bien. El objeto de la aversión o del odio es el mal. Nada hay bueno o malo en sí; estos adjetivos no tienen sentido más que respecto de quien los emplea. El placer es la sensación del bien. El desagrado es la sensación del mal. El mal supremo es la muerte. El dolor que causa la desgracia de otro es la piedad; procede de la imaginación de que semejante desgracia puede alcanzarnos. ¿Qué es la voluntad, el acto de querer, sino "el último apetito en la deliberación"? Último apetito o última aversión, que ponen fin al debate y conducen inmediatamente a obrar o a no obrar. "Lo que se llama *felicidad"* existe cuando nuestros deseos se realizan con un buen éxito constante. El poder es la condición *sine qua non* de esta felicidad. Riquezas, ciencia, honor, no son sino formas del poder. Hay en el hombre un deseo perpetuo, incesante, de poder, que no acaba más que con la muerte.

El hombre se distingue de los demás *animales* por su razón, que no es sino un cálculo (adición o sustracción de consecuencias); por la curiosidad o "deseo de conocer el porqué y el cómo"; por la religión, que proviene no solo de este deseo de conocer las causas (por tanto, la causa de las causas, la "primera y eterna causa..., Dios), sino también de la ansiedad del porvenir y del temor de lo invisible.

Tal es, revelada por la introspección —"lee en tí mismo", dice HOBBES—, la naturaleza del hombre. MAQUIAVELO, completamente empírico, no la había desnudado hasta este punto. DIDEROT, habiendo leído no el *Leviathan,* sino un ensayo anterior de HOBBES titulado *De la naturaleza humana,* admirará este arte lúcido y cruel de reducir todos los movimientos del ser, rechazando toda transfiguración, a los cálculos del egoísmo y del temor. "¡Qué difuso y flojo me parecía LOCKE, qué pobres y pequeños LA BRUYÉRE y LA ROCHEFOUCAULD en comparación con este HOBBES!".

Pero el hombre no vive solo. Tiene semejantes. Esa es su condición natural. ¿Cómo se concilia esta con su naturaleza individual, tal como acaba de ser analizada?

Para todo hombre, otro hombre es un competidor, ávido como él de poder en todas sus formas. Ahora bien: si se consideran las cosas "en su conjunto", todo hombre es, en términos generales, el igual de otro. Si se trata, por ejemplo, del vigor corporal, "el más débil posee bastante para matar al más fuerte, ya usando de la astucia, ya aliándose con otros que estén amenazados del mismo peligro que él". Igualdad de capacidad que da a cada uno una esperanza igual de alcanzar sus fines, que impulsa a cada uno a esforzarse por destruir o subyugar al otro. Competencia, desconfianza recíproca, avidez de gloria o de reputación, tiene por resultado la guerra perpetua de "todos contra todos". Guerra, es decir, no solo "el hecho actual de batirse", sino la voluntad probada de batirse: mientras exista esta voluntad hay guerra, no paz, y el hombre es un lobo para el hombre: *homo homini lupus.*

Tal guerra impide toda industria, toda agricultura, toda navegación, todo confort, toda ciencia, toda literatura, toda sociedad, y lo peor de todo es ese temor continuo y el continuo peligro de muerte violenta. La vida es "solitaria, pobre, grosera, embrutecida y corta". En semejante guerra nada es injusto ni puede serlo. "*Allí donde no hay poder común, no hay ley; allí donde no hay ley, no hay injusticia.* La fuerza y la astucia son, en guerra, las dos virtudes cardinales". En tal guerra no hay propiedad, no hay *tuyo* y *mío distintos,* "sino que solo pertenece a cada uno lo que puede coger y durante el tiempo que lo puede conservar". He ahí la miserable condición en que "la simple naturaleza —fuera de todo pecado, de toda perversión— coloca al hombre. He ahí el estado de naturaleza".

Bajo pena de destrucción de la especie humana es menester que el hombre salga de este estado: en eso consiste realmente su liberación, su salvación. La posibilidad de salir de él la posee el hombre. Consiste parcialmente en sus pasiones, parcialmente en su razón. Algunas de sus pasiones le inclinan a la paz: en primer término está el temor a la muerte. La razón, que no es más que un cálculo, le sugiere convenientes artículos de paz, sobre los cuales puede ponerse de acuerdo con los demás hombres. HOBBES llama a estos artículos de paz, estos preceptos racionales, *leyes de la naturaleza.* Los define como conclusiones o teoremas concernientes a "lo que conduce a la conservación y a la defensa de nosotros mismos". Les consagra dos densos capítulos, donde enumera diecinueve leyes de la naturaleza. Él mismo nos simplifica la tarea, confiándonos que se han resumido estas leyes en *una* fórmula "simple e inteligible, aun para aquellos cuya capacidad es más mediocre". Hela aquí: *no hagáis a los demás lo que no queráis que os hagan a vosotros.* En consecuencia, poneos de acuerdo para renunciar a ese derecho absoluto sobre toda cosa que cada uno de vosotros, igual a los demás, posee en el estado de naturaleza ("derecho natural", en lenguaje de HOBBES), y tened la voluntad de observar este acuerdo de renunciación.

Pero dada la naturaleza humana, se sabe que, a despecho del temor a la muerte y de los preceptos de la razón, tal acuerdo no será observado, a menos que un poder irresistible, visible y tangible, armado del castigo, no constriña a los espantados hombres. Pues los pactos "sin la espada (*sword*) no son más que palabras (*words*)" (se piensa en MAQUIAVELO mofándose de los profetas desarmados). ¿Quién será este poder irresistible? El Estado o cosa pública. *Commonwealth,* el hombre artificial. ¿Quién lo constituirá y cómo, por medio de qué *fiat o hagamos al hombre?* Son los hombres naturales quienes lo constituirán, por medio de un pacto voluntario concluido entre ellos para su protección, para salir, sin temor a recaída, del espantoso estado de naturaleza; para su liberación, para su salvación.

2. EL HOMBRE ARTIFICIAL. EL ESTADO-LEVIATHAN

La voluntad, el arte, el artificio, desempeñan un papel central en el sistema de HOBBES. Para ARISTÓTELES, el hombre era naturalmente sociable, naturalmente ciudadano (*zoon politikon*, animal político); la sociedad política era un hecho natural. Tonterías, replica HOBBES; la naturaleza no ha puesto en el hombre el instinto de sociabilidad; el hombre no busca compañeros sino por interés, por necesidad; la sociedad política es el fruto artificial de un pacto voluntario, de un cálculo interesado.

El traspaso a un tercero, mediante contrato concluido "entre cada uno y cada uno", del derecho natural absoluto que cada uno posee sobre toda cosa: ese es el artificio que constituirá a los hombres naturales en sociedad política. La voluntad única de ese tercero (que puede ser un hombre o una asamblea) va a sustituir la voluntad de todos y a *representarlos a todos.* Este tercero, por su parte, es completamente extraño al contrato por el cual la multitud se ha comprometido mutuamente en su beneficio. Ninguna obligación le liga... "Tal es el origen de este gran Leviathan, o, por mejor decir, de este *dios mortal,* al cual debemos, con la ayuda del Dios inmortal, nuestra paz y nuestra protección. Pues, armado del derecho de representar a cada uno de los miembros de la *Commonwealth* (Civitas, Estado), posee, por ello, tanto poder y fuerza que puede, gracias al terror que inspira, dirigir las voluntades de todos hacia la paz en el interior y hacia la ayuda mutua contra los enemigos del exterior."

HOBBES no ha inventado la teoría del contrato en materia política. Existía ya una idea muy vieja de él, que se ha podido hacer remontar a EPICURO, y aún más allá. Era este un aspecto de la investigación racional —tan importante en la historia de las ideas políticas— del origen del poder. Una investigación de esta índole había estado dominada, generalmente, por la oculta intención de debilitar el poder, de limitarlo, fundando racionalmente los derechos de los súbditos frente a los suyos. Los teólogos de la Edad Media habían distinguido, en realidad, dos contratos. Por el primero, llamado *pactum unionis o societatis,* los hombres aislados del estado de naturaleza se constituían en sociedad. Por el segundo, llamado *pactum subjectionis* o de sumisión, la sociedad así constituida, transfiriendo o enajenando sus poderes mediante ciertas condiciones, se daba un amo, un soberano.

Si los monarcómanos de los tiempos de las guerras de religión, contra quienes BODIN había edificado la fortaleza de la soberanía absoluta e indivisible, invocaban el segundo contrato, era para atacar a los príncipes desleales a la verdadera fe. Estos príncipes, habiendo violado las condiciones del pacto de sumisión, no tenían ya derecho a la obediencia de sus súbditos; estos podían deponerlos y, eventualmente, matarlos como a tiranos (tiranicidio). A principios del siglo XVII, el alemán ALTHUSIO y el holandés Grocio proponen interesantes teorías del contrato: la del primero, corporativa; la del segundo, individualista.

HOBBES viene a traer una concepción completamente nueva. BODIN había definido rigurosamente la soberanía, descrito sus características, pero se había prohibido a sí mismo investigar su origen: existía, como Dios, porque sí. Por otra parte, ¿cómo hacerla surgir de un contrato sin debilitarla? HOBBES realiza un esfuerzo supremo para fundar sobre el contrato

una soberanía absoluta e indivisible, más intransigente que la de BODIN. Lo consigue rompiendo con un dualismo anterior, haciendo de los dos contratos *uno solo.* Enseña HOBBES que, por un solo y mismo acto, los hombres naturales se constituyen en sociedad política y se someten a un amo, a un soberano. No contratan con este amo, sino *entre ellos. Entre ellos* renuncian, en favor de este amo, a todo derecho y a toda libertad que hubiesen de perjudicar la paz. Ellos quedan obligados; el amo que ellos se han dado, no queda. HOBBES escapa de este modo a lo que constituía (como lo vio GIERKE) la gran debilidad del dualismo anterior: un germen de conflicto inevitable entre los derechos de la multitud erigida en "persona", en "pueblo", y el soberano, órgano de la personalidad del Estado. Lejos de debilitar el poder, HOBBES lo refuerza extrañamente. Su concepción conduce a conferirle derechos exorbitantes. Derechos que son malamente equilibrados, no ya por "obligaciones", sino por simples "deberes".

Plantéase HOBBES una cuestión previa: la de la *forma del Estado.* Este amo, este soberano, ¿será un hombre o una asamblea? Teóricamente apenas importa (lo mismo ocurre en BODIN). El contenido de la soberanía por esto no se modifica.

"Cuando el representante es un hombre, entonces el Estado es una Monarquía. Cuando es una asamblea de todos los que se unen, entonces es una democracia o Estado popular. Cuando es una asamblea compuesta solamente de una parte de los que se unen, es lo que se llama una aristocracia. No puede haber otra clase de Estado, porque es indispensable que uno, o más de uno, o todos, posean el soberano poder que es... indivisible, entero".

Prácticamente, la diferencia importa mucho (lo mismo que en BODIN), porque cada una de estas formas no tiene la misma aptitud para mantener la paz y la seguridad. HOBBES, como BODIN, y en parte por las mismas razones, prefiere, a este respecto, la monarquía. Todo lo que se le reprocha a la monarquía —opina él— se encuentra (con caracteres más graves) en las otras formas y, sobre todo, en la democracia. Así, los reyes tienen favoritos, pero estos son poco numerosos; los favoritos de las democracias son numerosos y cuestan más caro. Además, la monarquía tiene una ventaja, que le es propia.

Todo hombre, y, por tanto, todo gobernante, piensa en su interés personal, en el de los suyos, en el de sus amigos. Su tendencia natural es anteponerlo al interés público. Si existe un régimen que haga coincidir las dos clases de interés, este régimen será el mejor. Ahora bien: en la monarquía "el interés personal del soberano coincide con el interés público. Las riquezas, el poder y el honor de un monarca no pueden venir más que de

las riquezas, de la fuerza y de la reputación de sus súbditos. Ningún rey puede ser rico, glorioso, ni gozar de seguridad, si sus súbditos son pobres, o despreciables, o... débiles". En la democracia no ocurre así: un gobernante corrompido o ambicioso puede sacar de su perfidia, de su traición o de una guerra civil más ventajas de las que sacaría de la prosperidad pública.

Hombre o asamblea, los derechos del soberano, así como sus deberes, son los mismos; la situación de los súbditos es la misma. ¿Cuáles son?

Todo procede aquí de la razón de ser y del contenido mismo del pacto original. Para que reine la paz, bien supremo, todos han abandonado, en favor del soberano, su derecho natural *absoluto* sobre todas las cosas. La renuncia a un derecho absoluto no ha podido ser sino absoluta. La transmisión no ha podido ser sino total. De lo contrario, el estado de guerra natural continuaría entre los hombres en la misma medida en que hubiesen guardado por poco que fuese de su libertad natural. HOBBES, no por el gusto del absolutismo, puede pensarse, sino porque sabía "un poco de lógica elemental" (OAKESHOTT), rehúsa el compromiso, que un LOCKE adoptará, según el cual los hombres no habrían sacrificado *más que una parte* de su derecho natural.

Con su renuncia, con esta transmisión definitiva e irrevocable (salvo en un caso, como veremos), los hombres se han despojado voluntariamente de su libertad de juzgar sobre el bien y el mal, sobre lo justo y lo injusto. Se han comprometido a tener por bueno y justo lo que ordena el soberano; por malo e injusto, lo que prohíbe. Por su parte, no es concebible, ningún recurso contra la legitimidad de las órdenes del soberano. ¿No han hecho de él voluntariamente su representante, no han sustituido la voluntad de ellos por la suya? Todo lo que él hace se considera que lo hacen ellos mismos; quejarse de él es quejarse de sí mismos. Ciertamente, este poder ilimitado tiene muchos inconvenientes, pero la condición del hombre en esta vida, ¿carece alguna vez de inconvenientes? Es preciso elegir entre la guerra perpetua de todos contra todos, fruto de la ausencia del poder absoluto, y la paz, fruto del poder absoluto.

Como en BODIN, el absolutismo de la soberanía entraña en HOBBES su indivisibilidad y el despectivo rechazo de todo gobierno mixto. Dividir el poder es disolverlo. Los fragmentos del poder se destruyen mutuamente; se convierten en otras tantas facciones, en otras tantas personas soberanas. Verdadera enfermedad del cuerpo social: es como si un hombre viese salir de cada uno de sus flancos otros hombres "con una cabeza, brazos, un pecho y un estómago suyos".

Los signos de esta soberanía absoluta e indivisible son los mismos que en BODIN, y encontramos en primer término *el poder de expedir y de*

derogar la ley. Pero BODIN es descartado y aventajado en la medida en que es el heredero de una larga tradición, estoica y cristiana, de limitación del poder por el derecho natural (en el sentido clásico y no hobbiano de la expresión).

El soberano es el único poder legislativo. No hay ley sin un *mandato* expreso. ¿Se objetará con las leyes consuetudinarias, no escritas, y que sacan su fuerza, al parecer, del tiempo? HOBBES replica: sacan su fuerza de "la voluntad del soberano, expresada por su silencio". Sabemos ya que "donde no hay poder común, no hay ley", que "donde no hay ley, no hay injusticia". Porque es la ley sola la que decide, artificialmente (artificio sobre el cual reposa la vida en sociedad), de lo justo y de lo injusto. Fuera de una ley, nada puede considerarse injusto. Y, por hipótesis, ninguna ley puede ser injusta, es decir, contraria al derecho. Puede ser contraria a la *equidad,* definida por esos preceptos racionales que HOBBES llama "leyes de la naturaleza"; puede ser mala, porque no es necesaria; pero no puede ser *injusta.* "Positivismo jurídico", dice el lenguaje técnico de nuestros días. Ciertamente, y el más radical. El derecho, para HOBBES, no tiene ni puede tener más que una fuente: el Estado; es decir, el poder; es decir, el mando, la expresión de la voluntad. Derecho natural, derecho racional, reflejos de la Razón divina, no son, a los ojos de HOBBES, derecho.

Se hace una sorprendente aplicación de todo esto al derecho de propiedad. BODIN exigía del soberano, so pena de salteamiento, el respeto de este derecho. HOBBES, lógico, no ve en la propiedad sino una concesión del soberano, porque, antes que hubiese poder común, soberanía, nadie podía gozar con seguridad de una posesión cualquiera, tenían todos ya un derecho natural igual sobre una cosa. La distribución estable de los bienes, que *llamamos* propiedad, no ha podido ser hecha sino por el soberano. Suprimid la ley civil (escribió CICERÓN, a quien HOBBES cita) y nadie sabrá ya "lo que es suyo y lo que es de otro". Sediciosa doctrina la que atribuye a un hombre, sobre sus bienes, un derecho absoluto y susceptible de excluir el derecho del soberano, pues ella pone al soberano, eventualmente, en la imposibilidad de cumplir su función de protección en el interior y en el exterior.

Expedir la ley.... derogar la ley. El soberano no puede estar sujeto a las leyes que él ha hecho "nadie puede obligarse a sí mismo..., el que solo está obligado ante sí mismo carece de compromiso". Todo poder legislativo es forzosamente *legibus solutus,* independiente de las leyes. Pero no por ello deja el soberano de estar sometido a la ley que ha hecho mientras no haya decidido derogarla. En esta medida, su poder absoluto no es un poder arbitrario, y se puede hablar, sin abuso de los términos, del reinado de la ley. Nos referimos aquí a la cuestión de los deberes del soberano (que

no son "obligaciones", pues solo se está obligado por la ley, y es él quien hace y deshace la ley). Sabiendo ya lo que el soberano *puede* hacer, y que esto es ilimitado, veamos ahora lo que debe hacer. Del mismo modo, se nos mostrará aquí cuál es, en el sistema de Hobbes, la verdadera situación de los súbditos.

El soberano debe procurar a sus súbditos aquello para lo cual el Estado fue instituido, esto es, la seguridad. *Salus populi suprema lex* [la salvación del pueblo es la ley suprema] el autor del *Leviathan* renueva el sentido del viejo adagio. La salud del pueblo no es solamente la conservación de la vida de los súbditos contra todos los peligros; es también el goce de las satisfacciones legítimas de esta vida. Los hombres se han unido voluntariamente en sociedad política para vivir también en ella felices, o lo menos desdichados que lo permita la condición humana.

De ahí procede el deber que tiene el soberano de asegurar a sus súbditos una "inocente libertad". Inocente, en cuanto no pueda perjudicar a la paz. Pero ¿qué es la libertad? *La ausencia de impedimento exterior a nuestros deseos;* eso es todo. La ley es un impedimento exterior. El súbdito es libre de realizar todos los actos que la ley no impida, y solo estos. Ahora bien: no son *buenas* leyes sino las leyes *necesarias* para el bien del pueblo. Y pocas leyes son necesarias y, por tanto, buenas. Las leyes no se han hecho para perturbar la existencia de los hombres, sino para dirigirlos, para preservarlos contra ellos mismos y contra los demás, a fin de que reine la paz. Son como "los vallados, que se han hecho, no para detener a los viajeros, sino para mantenerlos en su camino". La libertad de los súbditos, una amplia esfera de la libertad real, les es así asegurada por el silencio —deseable— de la ley.

De la misma manera, el soberano debe garantizar a sus súbditos la igualdad ante la ley y ante los despachos públicos, la instrucción y la educación que los forman en las doctrinas verdaderas, la prosperidad material. Esta última exige que el soberano luche contra la ociosidad; que proporcione trabajo a todos; que ponga a cargo del Estado, de la asistencia pública, a los que son incapaces de trabajar (en lugar de abandonarlos "a los azares de la caridad privada"). La misma preocupación por la prosperidad impone al soberano conceder a los súbditos las propiedades privadas suficientes; y, al mismo tiempo, velar por impedir que esta distribución de las propiedades sea descompuesta por la avidez de unos cuantos, que acumularían demasiadas riquezas en su bolsa "por medio de monopolios o por el arriendo de las rentas públicas".

Admiremos cómo, por este aspecto, nuestro monstruo Leviathan resulta, de manera tan inesperada como lógica, liberal, bienhechor, previsor, humano.

El soberano tiene aún otro deber, salido siempre de la misma fuente: ser constantemente afortunado, *successful.* Si se debilita hasta el punto de no poder asegurar a los súbditos la protección, que es su único fin, los súbditos quedan desligados de toda obligación. Es la única excepción al carácter irrevocable que tiene la transmisión del derecho natural de cada uno hecha al Estado. Cuando el Estado es débil, nada puede hacer que los súbditos renuncien a su derecho natural absoluto de protegerse a sí mismos. O de buscar otro protector para comprometerse con él... Si el soberano es vencido en la guerra, civil o extranjera, sus súbditos tienen el derecho, según ciertas distinciones, de unirse al vencedor, único que, en lo sucesivo, está en condiciones de protegerlos. Fría y utilitaria doctrina, que descarta todo deber de fidelidad sentimental: HOBBES, en las últimas páginas del *Leviathan,* en su "Revista y Conclusión", parece hacer una aplicación de ella, muy concreta y oportuna, a los Estuardos destronados y a Cromwell vencedor.

* * *

Por lo que precede, se ve muy bien *lo que preserva y lo que disuelve* al hombre artificial, al Estado-Leviathan.

Lo que lo preserva es la autoridad, ese beneficio inapreciable, que, del hombre "lobo para el hombre" del estado de naturaleza, ha hecho el hombre "dios para el hombre" del estado de sociedad —*homo homini deus*—. Es la afirmación intransigente y el ejercicio integral, por el soberano, de todos sus derechos: la menor renunciación de su parte es funesta, porque sus derechos son para él medios de realizar su función, y quien renuncia a los medios renuncia también a los fines. Es la proscripción atenta e implacable de todas las falsas doctrinas, madres de las sediciones. Es, inversamente, la difusión metódica de las buenas doctrinas gracias a una reforma de las Universidades, donde el Leviathan —dice HOBBES ingenuamente— sería "impreso con provecho y enseñado con más provecho todavía".

Lo que disuelve al Estado, después de haberlo debilitado, minado, es la ausencia de autoridad absoluta e indivisible, el gobierno mixto; la pretensión de someter al soberano a las leyes; la de atribuir a los súbditos un derecho de propiedad *absoluta.* Es la imitación de las naciones extranjeras, y en particular la de los griegos y romanos, nefasta hasta el más alto grado, pues se cargaron sus victorias militares y su prosperidad a la cuenta del gobierno popular, olvidando todas las guerras civiles, debidas a su mal

régimen político, que los devastaron. Lo que disuelve al Estado es la discusión del poder soberano; son, pues, las falsas doctrinas antes denunciadas las que el Estado debe perseguir sin descanso; y, en primer lugar, la idea, fuente de todas las calamidades, de que *"los hombres deben juzgar de lo que está permitido y de lo que no lo está, no por la ley, sino por su propia conciencia; es decir, por su criterio personal"*. Erigiéndose en jueces del bien y del mal, los hombres vuelven al estado de naturaleza y a su horrible anarquía.

Lo que disuelve, en fin, al Estado, exponiéndole por otro camino, singularmente peligroso, a algunas de las más graves "enfermedades", entre las que HOBBES acaba de describir, es una concepción falsa de las relaciones entre el poder civil y la religión y el poder religioso. Problema, considerable, del Estado cristiano, al cual el autor consagra cerca de un tercio de su obra (tercera parte: *Of a christian Commonwealth*).

* * *

El comentador de HOBBES, M. OAKESHOTT, ha demostrado con una claridad admirable que solamente se ofrecían dos vías a los espíritus de la época que habían rechazado la autoridad del cristianismo medieval. La primera era la de la religión natural, opuesta a las religiones históricas y fundada en la razón natural, común a todos los hombres; esta conducía al teísmo, e inclusive al puro racionalismo. La segunda vía era la de "una religión civil, que no fuese una construcción de la razón, sino de la autoridad; que pusiese el acento, no sobre la creencia, sino sobre la práctica; que apuntase, no a una verdad incontestable, sino a la paz... Esta fue la vía de HOBBES".

Un adversario de este último le hacía decir, en un *Credo* irónico: "Yo creo que Dios es la materia todopoderosa ...". Esto no impide que HOBBES viera a los hombres sometidos a la ley de una religión positiva: judaísmo, islamismo o cristianismo. Esto era un hecho, también positivo. El Estado cuya teoría construye nuestro autor es un Estado cristiano; es decir, compuesto de personas cristianas. Su ley religiosa, o sea el conjunto de los mandamientos que expresan la voluntad de su Dios, se encuentran en la Escritura. De la interpretación de la Escritura dependen sus obligaciones. Pero ¿quién interpreta la Escritura?

En el estado de naturaleza es preciso admitir que todo cristiano tiene el derecho de proceder a esta interpretación según su razón individual. Se

tienen entonces tantas leyes llamadas cristianas como personas que pretendan serlo, lo cual viene a agravar todavía más el caos del estado de naturaleza precedentemente descrito. Claro está, que este derecho de interpretación personal —que solo es un aspecto del derecho general del hombre natural sobre todas las cosas— debe ser transferido, con lo demás, en el momento del pacto social.

¿Transferido a quién? Naturalmente, al hombre artificial. El soberano se convierte así en el órgano no solo del Estado, sino también de la Iglesia. Pero ¿qué es la Iglesia? La asamblea, *ecclesia*, de los fieles, "una reunión de hombres que profesan la fe cristiana unidos en la persona de un soberano, bajo cuyas órdenes deben congregarse". La materia del Estado y de la Iglesia es la misma materia, las personas cristianas. No hay, en realidad, la Iglesia y el Estado; es decir, un gobierno espiritual y un gobierno temporal. El Estado compuesto de cristianos y la Iglesia cristiana son una misma cosa, son una sola persona, cuya voluntad es la del soberano, su órgano único. Cada nación es una Iglesia; el reino de Dios es un reino civil.

De esta suerte, ninguna pretendida autoridad espiritual tiene 'fundamento para erigirse en rival del poder soberano[1]. Ningún Papa. Ningún mandamiento, tampoco, de la conciencia individual. Ningún debate —a veces tan cruel— puede adelantarse en el corazón de cada uno entre el cristiano y el hombre — súbdito. Ningún súbdito puede ya ver que se le prohíbe, como cristiano y so pena de muerte eterna, una acción que la ley civil le ordena, bajo pena de muerte natural. Nadie tiene ya que "servir a dos señores".

Como pastor supremo de su pueblo, que tiene el derecho de nombrar a los pastores subordinados, el soberano podría bautizar, administrar los sacramentos (aunque no lo haga). Y si no pronuncia la excomunión, de la cual abusaba en la Edad Media la Iglesia católica contra los príncipes cristianos, es él quien da a la sentencia de sus doctores fuerza ejecutoria.

Sin embargo, el apóstol dijo: "Vale más obedecer a Dios que a los hombres". Estas palabras molestan a HOBBES, que las elude cuanto puede gracias a una sabia distinción entre los artículos de fe necesarios para la salvación y los que no lo son. No sitúa en la primera categoría sino la fe en Cristo y la obediencia a las leyes. Lo cual restringe extrañamente para el soberano cristiano la posibilidad de mandar a sus súbditos cristianos cualquier cosa que pueda poner en peligro su salvación eterna. Ciertamente, el soberano puede equivocarse en las consecuencias que deduce de la fe en Cristo. Pero ¿quién tendrá calidad para juzgar mejor que él, jefe de la Igle-

[1] HOBBES consagra aquí lo que había enunciado en 1324, en plena Europa cristiana, el sorprendente MARSILIO DE PADUA en *el Defensor pacis*.

sia? ¿Qué súbdito, en su conciencia individual; qué Papa o, inclusive, qué apóstol? "Pues no puede haber contradicción entre las leyes de Dios y las leyes de un Estado cristiano." Por consiguiente —salvo en el caso, prudentemente reservado por HOBBES, de una revelación sobrenatural recibida en sentido contrario—, ningún súbdito de ningún Estado cristiano tiene nunca fundamento para no "obedecer las leyes de su soberano en lo que concierne a los actos *exteriores* y a la profesión de la religión".

Advirtamos esta notable precisión, sin la cual pesaría un grave malentendido sobre el pensamiento de HOBBES: los actos *exteriores,* la profesión (exterior) de la religión. "Solo Dios —dice— conoce los corazones"; los jefes humanos no tienen que penetrar en el pensamiento íntimo, en el santuario de la fe profunda: estas cosas no tienen que ver con la obligación civil, con las leyes. HOBBES no se cuida de la verdad religiosa intrínseca. El Estado hobbiano no encarna ninguna verdad religiosa, ninguna "mística" (como se dirá más tarde). El no pide a los súbditos creer, sino obedecer. Le tiene sin cuidado el fuero interno. Su lógica vital le impone una "sincronización" práctica entre lo que es de orden religioso y lo de orden civil, para que sus súbditos no se vean sacudidos, desgarrados, *disociados* (en el pleno sentido de la palabra) entre ambos órdenes; para que reine la paz, a la cual le son fatales las discusiones político-religiosas. La paz, que exige, en materia de actos externos de la religión, no la tolerancia, sino el conformismo. Esto es todo.

Al término de estas explicaciones, toda oscuridad habrá desaparecido —así lo esperamos— del jeroglífico que el frontispicio del Leviathan proponía al lector: ese gigante, de cuerpo compuesto por individuos aglomerados, esa simetría entre la espada y la cruz, los emblemas temporales y los emblemas espirituales. El título mismo debe haber llegado a ser perfectamente claro: "Leviathan, o la materia, la forma y el poder de un Estado *eclesiástico y civil.*"

* * *

¡Indomable exigencia del espíritu humano, más fuerte que toda prudencia! De ella nos proporciona un brillante ejemplo este HOBBES tan tímido, este individualista que "tuvo miedo" (como escribe, tan atinadamente, B. LANDRY) y que se acurrucó bajo el ala de la autoridad.

Él había tomado en su libro todas las precauciones usuales, tanto desde el punto de vista religioso como desde el político; pero, llevado por el

impulso lógico de su sistema, no pudo evitar la acumulación de materiales subversivos. "Por un camino que asedian, de una parte, los que luchan por una libertad demasiado grande, y de otra, los que combaten por un exceso de autoridad, es difícil pasar entre las lanzas de unos y otros sin sufrir heridas". En estos términos había prologado el autor su obra, en forma de una carta, a su muy honorable amigo FRANCIS GODOLPHIN. Pero no había podido prever la extensión ni la gravedad de las heridas que él iba, efectivamente, a recibir. El *Leviathan,* apto para indignar a los sostenedores de la libertad política, a los católicos y a los protestantes disidentes, no suscita cóleras menores en los sostenedores del absolutismo real, partidarios de los Estuardo, y en los obispos anglicanos.

Sostenía el absolutismo sin hacer la menor apelación al derecho divino de los reyes, con argumentos puramente racionales y positivos, mediante un replanteamiento de la subversiva teoría del contrato. Parecía predicar —ya se sabe por qué vía— la infidelidad a los Estuardo y la alianza con Cromwell, el usurpador triunfante. Ponía a los obispos anglicanos, representantes de la religión oficial, bajo la dependencia del soberano, del poder civil, y no al poder civil bajo la dependencia de los obispos. Tanto desde el punto de vista religioso como desde el político, este HOBBES era un impío, un blasfemo. "El impío HOBBES", se dirá durante mucho tiempo, como se decía: el "malvado MAQUIAVELO". Este papel de cabeza de turco, ostentado por el florentino desde hacía un siglo, iba a asumirlo HOBBES a partir de la segunda mitad del siglo XVII. Y ya en vida suya.

A pesar de la protección de su antiguo alumno, convertido en Carlos II con la restauración (1660), HOBBES, para su seguridad personal, tiene que dejar de escribir sobre materias de moral y de religión. Entonces se dedica a la geometría, y tiene que habérselas con los grandes matemáticos de Oxford. Pero él está convencido de que ha descubierto la solución del problema de la cuadratura del círculo y del de la duplicación del cubo. En 1679, a la edad de noventa y un años, se extingue este hombre superior, indomable de espíritu y miedoso de cuerpo.

WARBURTON escribirá en 1741: "HOBBES fue el terror del último siglo. Y no hay todavía ningún joven clérigo militante que no experimente la necesidad de ensayar sus armas tronando contra él". Sin embargo, se producía con respecto a HOBBES lo que había ocurrido también con respecto a MAQUIAVELO: los poderosos, los hábiles, después de haber infamado en público al autor del *Leviathan,* lo leían asiduamente en el secreto de su cuarto de trabajo, para encontrar en él la justificación racional del poder absoluto. Y se alimentaban con la doctrina del potente espíritu que, desde su *De Cive,* había querido mostrar a los súbditos de los soberanos los ata-

jos y las "rutas oscuras" de la sedición frente al claro y "gran camino de la paz", asegurada por la sumisión a la autoridad.

Ningún país se encontró más maduro para acoger semejante enseñanza, despojada de su aparato materialista, que la Francia —salvada de la Fronda— del joven Luis XIV.

Capítulo IV

LA "POLÍTICA DEDUCIDA DE LA SAGRADA ESCRITURA", DE BOSSUET (1679-1709)

El que dio reyes a los hombres quiso que se los respetase como a sus lugartenientes.

(Luis XIV)

Todo iba a trabajar en Francia en el mismo sentido. El horror hacia la revolución de Inglaterra, asesina del rey. El fracaso de la Fronda. La Fronda —nota con profundidad G. Lacour-Gayet en su *Educación política de Luis XIV*— tuvo "el resultado de todas las revoluciones que fracasan", consolidó "el edificio que había querido destruir", hizo su conservación "querida para la mayoría de la nación".

Este edificio era la monarquía absoluta. Bodin había dibujado, de una manera entusiasta y firme, sus grandes líneas. Enrique IV, con su bonhomía autoritaria, la había restaurado al acabar las guerras de religión. Después, para que no hubiese "interrupción entre los grandes reyes", el destino había suscitado a Richelieu, duro arquitecto. Luis XIV, con el apoyo caluroso de su pueblo, iba a acabar el edificio, a darle los últimos toques, a llevarlo hasta su punto de perfección.

El apoyo caluroso de su pueblo. Michelet, poco sospechoso, da testimonio de él: "Tuvo lugar entonces el más completo triunfo de la realeza, el más perfecto acuerdo del pueblo en un hombre que se haya conocido jamás. Richelieu había quebrantado a los grandes y a los protestantes; la Fronda llevado a la ruina al Parlamento haciéndolo conocer. No quedó en pie, en Francia, más que un pueblo y un rey. El primero vivió en el segundo".

Estas fórmulas —acuerdo del pueblo en un hombre, el pueblo viviendo en el rey—, ¿no evocan al gigante de Hobbes, en el frontispicio del *Leviathan*, hecho de individuos aglomerados, unidos en él? Sin duda, la idea estaba en el ambiente, y la famosa frase atribuida a Luis XIV: "El Estado soy yo", debía traducirla a maravilla. Pero la *forma* doctrinal precisa que Hobbes le había dado no era ignorada en Francia. A falta del *Leviathan*, el *De Cive* y el *De corpore político* habían sido traducidos al

francés desde 1649 (por Sorbiére). En 1660, Francisco Bonneau, señor del Verdus, amigo personal de HOBBES, publicó una traducción de las dos primeras partes del *De Cive* con el título *Los elementos de la política del señor Hobbes.* La dedicaba a Luis XIV con esta curiosa sugestión: "Me atrevería a asegurar, señor, que si le agrada a vuestra majestad que algunos profesores fieles lean en vuestros estados esta traducción u otra mejor, no se verá en todo su reino ni sedición ni revuelta". Esta expansión de la monarquía absoluta, de derecho divino, bajo Luis XIV se tradujo en la historia de las ideas políticas por la obra que BOSSUET sacó "de las propias palabras de la Sagrada Escritura" para instrucción del Delfín, su alumno.

* * *

BOSSUET fue preceptor del Delfín de 1670 a 1679. Se consagró a su tarea como a un sacerdocio nacional. Renovó completamente, a la edad de cuarenta y tres años, su propia cultura en materia profana, para ponerse en estado de componer él mismo para su alumno las obras pedagógicas necesarias. La *Política,* así como el *Discurso sobre la Historia Universal,* constituyen las dos obras más célebres entre estas. Las inspira la misma concepción augusta y reconfortante, la del gobierno de la Providencia. No hay azar en la marcha de las cosas humanas; la fortuna —esa divinidad ciega de MAQUIAVELO— "no es más que una palabra que no tiene sentido". La Providencia gobierna a los hombres y a los Estados, no de una manera vaga y general, sino de un modo muy particular: verdadero "dirigismo divino". Más que la voz de BOSSUET, es la del mismo Dios la que el Delfín va a escuchar leyendo la *Política,* puesto que esta está sacada de las propias palabras de la Escritura.

En realidad, la *Política* comprende en total diez libros, y solo los seis primeros fueron destinados a la educación del Delfín. Fueron terminados en 1679 —el mismo año en que iba a concluir esta memorable (y más bien decepcionante) educación del príncipe, teniendo el hijo de Luis XIV diecisiete años—. BOSSUET había estimado que estos seis primeros libros, que contienen casi todo lo esencial, podían bastar para la instrucción política de su alumno. En el curso de los años siguientes, apremiado por sus amigos a proseguir y terminar la obra, el autor se vio constantemente interrumpido por otras preocupaciones más imperiosas. En 1700 anunciaba que iba a "reanudar la *Política* para darle la última mano". En 1701 decía haber aumentado mucho su libro desde hacía varios meses, pero sin haber

revisado la primera parte, "que estaba hecha desde hacía veintidós años". En 1703 declaraba que quería revisar por última vez su *Política*, trabajando en ella todas las mañanas. Pero en seguida —en 1704— se lo llevaba la muerte. Había tenido tiempo de añadir cuatro libros a esta obra, por la que experimentaba una especie de predilección, pero no de redactar un "Resumen y conclusión de este Discurso". Fue su sobrino, el abate BOSSUET, quien publicó la *Política* en 1709, con una conclusión tomada de San Agustín, dirigiéndose en la *Ciudad de Dios* a los emperadores cristianos.

* * *

Exteriormente, la *Política* es un manual dividido y subdividido, un instrumento claro, pero rudo, de enseñanza. Todos los temas entonces clásicos de la literatura política se encuentran tratados en ella en el orden usual: los principios de la sociedad civil; la mejor forma de gobierno; los caracteres de la realeza; los deberes de los súbditos y los del soberano; los medios del poder o "socorros de la realeza": las armas, las finanzas, el consejo. Cada uno de los diez *libros* se divide en *artículos,* subdivididos, a su vez, en *proposiciones* que se siguen unas de otras. Hasta tal punto que el índice encierra, "como en un discurso ordenado", el análisis razonado de la obra.

Exteriormente, todas las proposiciones, todas las pruebas, todos los ejemplos están sacados de los libros santos. Los textos sagrados —escribía en 1875 un piadoso comentador— se presentan bajo la pluma de BOSSUET "con tanto orden, se siguen en la trama del discurso con tan maravillosa conexión, que parecen hechos para servirse mutuamente de soporte y de apoyo". Esa es la originalidad de la obra. El arte con que BOSSUET, según su propia expresión, *maneja las Escrituras* es sorprendente.

Pero si se rompe esta corteza y se penetra en el interior, pronto se echa de ver que el autor bebe también en otras fuentes que no son los libros santos y que ha meditado en otra historia distinta de la del pequeño pueblo judío. BOSSUET, para escribir su obra se familiarizó con la *Política* de ARISTÓTELES y también —y sabemos que no hay que sorprenderse demasiado de ello— con la obra de HOBBES. El *De Cive* y el *Leviathan* se encontraban en su biblioteca —nos dice RÉBELLIAU— "en varias ediciones. La originalidad y el vigor de los argumentos con que el inglés impío había sabido apuntalar el poder absoluto labraron, como una cortante reja de arado, todo el pensamiento judeocristiano de BOSSUET. Tanto más cuanto que BOSSUET,

a quien, siendo niño, su bisabuelo y su abuelo habían descrito los furores de la Liga y que, en su juventud, había conocido la Fronda personalmente, experimentaba el mismo horror radical a las disensiones civiles que había dominado a HOBBES.

"Y, so color de Israel o de Judá, la historia atormentada de Francia, aquellas convulsiones a las que el orden de Luis XIV puso término definitivamente, no dejan de estar presentes a los ojos del ilustre preceptor. Los beneficios que el pueblo judío debió a Josué, David o Salomón, ¿eran mayores que los que Francia debía a Luis XIV, por quien el corazón fiel de BOSSUET vibra de admiración agradecida y de viril ternura? Estos sentimientos, este fervor, enmascarados por la fría presentación didáctica; estas preocupaciones tan actuales, detrás de una decoración majestuosamente inactual; todo esto es lo que constituyen —en detrimento, por lo demás, de la unidad y de la perfección intelectuales de la obra— el verdadero valor de la *Política,* "sacada de las propias palabras de la Santa Escritura".

* * *

Inclinémonos, pues, con más aplicación que monseñor el Delfín ("hay que sufrir mucho —escribía BOSSUET en 1677— con un espíritu tan desaplicado"), sobre este manual del monarca absoluto de derecho divino, príncipe según la Iglesia, no según MAQUIAVELO.

"*Libro primero*: *De los principios de la sociedad entre los hombres. Artículo primero*: *El hombre está hecho para vivir en sociedad.* Primera proposición: *Los hombres no tienen sino un mismo fin y un mismo objeto, que es Dios: "Escucha,* Israel: El Señor nuestro Dios es el único Dios. Tú amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza". (Cita del *Deuteronomio,* último de los cinco libros del *Pentateuco* o libros de Moisés).

Estamos, al parecer, sumergidos en el Antiguo Testamento. Pero el título del artículo primero: "El hombre está hecho para vivir en sociedad", nos trae el eco directo de ARISTÓTELES. Dios ha creado a los hombres naturalmente sociables; ellos deben amarse los unos a los otros por el amor de Dios; son todos hermanos; los une el interés mismo: "Ved cómo las fuerzas se multiplican por la sociedad y el socorro mutuo".

Ahora bien: se sabe que HOBBES creía que era una estupidez la afirmación de ARISTÓTELES de que el hombre había sido "hecho para vivir en sociedad". El hombre era, para el autor del *Leviathan*, naturalmente intra-

table e insociable. ¿Eligió, pues, BOSSUET, contra la tesis de HOBBES, la de ARISTÓTELES? No, sino que, partiendo de ARISTÓTELES, va, por el camino del pecado original, a desembocar en HOBBES y en los hombres, "naturalmente lobos unos para otros", y después, desde allí, en la necesidad del gobierno. En efecto, nos dice, la sociedad humana, establecida con tantos "lazos sagrados", ha sido violada y destruida por las pasiones. La división, que fue introducida al principio (Abel matado por Caín) en la familia del primer hombre para castigarle por haberse apartado de Dios, ganó al género humano. Toda confianza, toda seguridad, desaparecieron de los hombres, dominados por sus pasiones y por los intereses diversos que de ellas nacían. Se hicieron intratables, "incompatibles por sus diferentes humores", insociables. Desde entonces ya no podían estar unidos, a menos de someterse todos juntos a un mismo gobierno "que los regulara a todos". Solo la autoridad de este gobierno estaba en condiciones de hacer renunciar a cada particular al "derecho primitivo de la naturaleza", a ocupar por la fuerza lo que le conviniese. Así se fundó el derecho de propiedad. "Y, en general, todo derecho debe venir de la autoridad pública, sin que esté permitido invadir nada ni atentar por la fuerza contra nada". Cada particular, por lo demás, "gana con ello", encontrando en la persona del soberano más fuerza que aquella a la que había renunciado en su provecho: "Toda la fuerza de la nación reunida para socorrerle".

¿Hay algo que resuma más enérgicamente el pensamiento de HOBBES que la antítesis establecida por BOSSUET en las frases siguientes, entre la anarquía y la autoridad? "*Donde todo el mundo puede hacer lo que quiere, nadie hace lo que quiere; donde no hay amo, todo el mundo es amo; donde todo el mundo es amo, todo el mundo es esclavo*". Tal es la anarquía. Comparemos con la autoridad: "Al mandato de Saúl y del poder legítimo, todo Israel salió como un solo hombre. Eran cuarenta mil hombres y toda esta muchedumbre era como uno solo. He aquí cuál es la unidad de un pueblo cuando cada uno, renunciando a su voluntad, la transporta y la reúne con la del príncipe."

Por lo demás, habiendo tomado de HOBBES lo que ha menester, BOSSUET deja el resto, especialmente "el contrato", con el individualismo filosófico que implica. Solo más tarde (1690), en la *Quinta advertencia a los protestantes,* para responder al pastor Jurieu, se creerá obligado el gran obispo a refutar —y lo hará con un magnífico vigor dialéctico, inspirado en los argumentos de HOBBES— la tesis del contrato recíproco entre súbditos y soberano. En su Política sortea el tema, se muestra evasivo (¿para qué embrollar a su regio alumno con inútiles sutilezas?". Para explicar el paso del estado de naturaleza —naturaleza caduca, desde el pecado de Adán— al estado de sociedad, le parece suficiente la explicación utilitaria, fundada

sobre el interés de los hombres en darse un amo para vivir en paz. Ella satisface su sólido buen sentido. Agréguese a esto que, según la Escritura, Dios ha sido verdadera y visiblemente rey al comienzo del mundo; luego, que "la primera idea de mando y de autoridad humana les vino a los hombres de la autoridad paternal"; por último, que se establecieron reyes muy pronto, ya por el consentimiento (global) de los pueblos, ya por el derecho de conquista legitimado por posesión pacífica; después de esto, la *Política* habrá dicho bastante sobre la espinosa y peligrosa cuestión del origen del poder.

* * *

Desde Herodoto, Platón y Aristóteles, la comparación entre las formas de gobierno era la cuestión más clásica de la literatura política. Monarquía, aristocracia, democracia, ¿cuál de estas tres formas era la mejor? Bossuet responde con esta afirmación rotunda, que es el título mismo del segundo libro de la *Política:* "De la autoridad: *que la real y hereditaria es la más propia para el gobierno*". Más adelante, en el curso del mismo libro, precisa: "*Sobre todo cuando va de varón a varón y de primogénito a primogénito*".

Ciertamente, el preceptor del heredero de Luis XIV mal podía, en un manual redactado para su alumno, expresarse de otra manera. Pero estemos seguros de que ninguna afirmación costaba menos a Bossuet y que expresaba en ella su profunda certidumbre personal, tranquila certidumbre, en la que comulgaban su inteligencia y su corazón.

"*La monarquía es la forma de gobierno más común, la más antigua y también la más natural.* El pueblo de Israel se redujo a ella por sí mismo, con lo cual el gobierno fue universalmente aceptado... Todo el mundo comienza, pues, por monarquías, y casi todo el mundo se mantiene en ellas como en el estado más natural. Así, hemos visto que tiene su fundamento y su modelo en el imperio paterno, es decir, en la naturaleza misma. *Los hombres nacen todos súbditos,* y el imperio paterno, que los acostumbra a obedecer, los acostumbra también a no tener más que un jefe... Nunca se está tan unido como bajo un solo jefe; nunca, tampoco, se es más fuerte, porque todo se hace en cooperación".

Nada de división, que es el mal más esencial de los Estados, la causa más segura de su ruina, sino fuerza y duración. En efecto, un gobierno así se perpetúa, por las mismas causas "que perpetúan el género humano". El

primogénito sucede al padre: ¿hay algo más natural y, por tanto, más durable y, por tanto, mejor? "Nada de intrigas ni de cábalas en un Estado para darse un rey; la naturaleza misma le da uno; la muerte, decimos, coloca al vivo, y el rey no muere *nunca...* A una cosa tan necesaria como el gobierno entre los hombres hay que darle los principios más fáciles y el orden *que mejor se desenvuelva por sí mismo."* Que las mujeres, cuyo sexo ha "nacido para obedecer" y que se dan "un dueño al casarse", sean excluidas de la sucesión al trono, ¿no es también lo más natural, lo mejor?

Un gobierno de esta índole interesa directamente a sus jefes en la conservación del Estado. "El príncipe que trabaja para su Estado, trabaja para sus hijos; y el amor que tiene hacia su reino, confundido con el que tiene hacia su familia, le resulta natural." Este argumento clásico en favor de la monarquía estaba, como se sabe, ya en HOBBES. Y Luis XIV, en sus *Memorias,* lo empleaba también, casi en los mismos términos. En fin, tal gobierno, que perdura gracias a la herencia, aumenta la dignidad de las casas reales y la adhesión de los pueblos hacia ellas. "La envidia que se tiene naturalmente a los que están por encima de uno se convierte aquí en amor y respeto; hasta los grandes obedecen sin repugnancia a una casa que siempre ha tenido el dominio".

Es la misma Escritura, según las hábiles citas de BOSSUET, la que prescribió al pueblo de Dios la monarquía, regulada como se acaba de decir. Ahora bien: en Francia la sucesión monárquica obedece a las mismas normas. "Así, Francia... puede vanagloriarse de tener la mejor constitución de Estado posible y la más conforme a la que el mismo Dios estableció. Lo que muestra, al mismo tiempo, la sabiduría de nuestros antepasados y la protección particular de Dios a este reino".

Al leer esta cálida apología de la monarquía, una pregunta sube a los labios del católico escrupuloso: a los ojos de la Iglesia, el poder, ya sea monárquico, aristocrático o democrático, ¿no procede siempre de Dios? *Omnis potestas a Deo,* enseñaba san Pablo. Tranquilícese, en este punto, el católico escrupuloso sobre la ortodoxia de BOSSUET. Este, por fuerte que lata su corazón en favor de la monarquía de Luis XIV, tiene cuidado de no olvidar, ni aun *ad usum Delphini,* la doctrina indisputada. Lo dice expresamente: "No hemos olvidado, sin embargo, que aparecen en la antigüedad otras formas de gobierno sobre las cuales Dios no ha prescrito nada al género humano; de modo que *cada pueblo debe aceptar, como un orden divino, el gobierno establecido en su país,* porque Dios es un Dios de paz y quiere la tranquilidad de las cosas humanas". Todos los gobiernos legítimos los toma Dios bajo su protección, cualquiera que sea su forma. Posición estrictamente ortodoxa, al mismo tiempo que resueltamente conser-

vadora: respeto al orden establecido, que se supone legítimo mientras no se demuestre lo contrario.

¡Feliz Bossuet, a quien la Providencia lo hizo nacer súbdito de una monarquía hereditaria, y de la más hermosa, de la mejor constituida que bajo el cielo existió, de la más visiblemente conforme con la voluntad de Dios! Nada obliga al autor de la *Política* a retener mucho tiempo a su alumno en estas formas de gobierno no monárquicas, hacia las cuales siente, en el fondo, un tranquilo desdén, y a cuyos súbditos sinceramente compadece, por estar entregados a las divisiones, a la inestabilidad de las intrigas y a las revoluciones. Por el contrario, al escribir en una monarquía "y para un príncipe a quien corresponde la sucesión de tan gran reino", todo le obliga a considerar, a partir de ese momento, en los libros siguientes, "todas las instrucciones que hemos de sacar de la Escritura para el género de gobierno en que vivimos ...".

Y Bossuet consagra los libros tercero, cuarto y quinto al estudio de la naturaleza y de las propiedades de la autoridad real, o, dicho de otro modo, a sus *caracteres,* mientras que en el sexto, último de los dedicados a instruir al Delfin, desarrolla "los deberes de los súbditos hacia el príncipe, establecidos por la doctrina precedente".

* * *

¿Cuáles son los caracteres de la monarquía?

La monarquía es *sagrada.* Los príncipes actúan como ministros de Dios y como sus lugartenientes en la tierra. Atentar contra ellos es un sacrilegio: su persona es sagrada por serlo su cargo. "El título de cristo se da a los reyes; y vemos que se les llama los cristos *o los* ungidos del Señor." Ungidos: que han recibido la unción sagrada. Pero, aun "sin la aplicación exterior de esta unción, son sagrados por su cargo, por ser los representantes de la majestad divina, diputados por la Providencia para la ejecución de sus designios". Poseen lo que Tertuliano llama la *segunda majestad,* que no es más que una derivación de la primera, de la de Dios. Por eso, el obedecerles es obligación de conciencia. Sin duda, ellos por su parte, deben respetar su propio poder, del cual Dios, que se lo dio, les pedirá cuentas; no deben emplearlo más que en el bien público. Pero, aun cuando no lo hagan, hay que respetar en ellos su cargo y su ministerio. Hay que obedecer, inclusive, a los príncipes "importunos e injustos", y

hasta a los príncipes paganos, como lo hacían los primeros cristianos, que veían en los emperadores romanos "la elección y el juicio de Dios, que les dio el mando sobre todos los pueblos".

Napoleón alabará un día a BOSSUET, como a CORNEILLE; pues verá en ellos dos modelos de educadores políticos, porque entran "con las velas desplegadas de obediencia en el orden establecido de su tiempo". Parece, en efecto, que BOSSUET, en lo que precede, refuerza la obediencia (incondicional) al príncipe con todo el prestigio enceguecedor del derecho divino. Pero entonces se plantea nuevamente la cuestión de la ortodoxia del gran obispo galicano. Sí, el poder establecido viene siempre de Dios, *a Deo,* pero la Iglesia jamás había enseñado la transmisión directa del poder a la persona de un rey, objeto directo de la designación divina. *A Deo*, de Dios, pero por intermedio del pueblo, *per populum*, había precisado Santo Tomás de Aquino, y esta era la doctrina tradicional de la Iglesia. El derecho divino, que excluía la mediación del pueblo, era una doctrina monárquica y galicana. Que Luis XIV estuviese imbuido de ella, que en sus *Memorias* la enseñara a su hijo, era normal. ¡Pero BOSSUET!

No se puede afirmar que la enseñara a su alumno. La *Política,* por su objeto mismo, pedagógico, no es, ni podía ser una exposición de sutilezas teológico-políticas. Lo que se puede afirmar es que el autor, tan firme, tan inatacable (ya se vio anteriormente) en la cuestión del origen del poder, lo es menos en la cuestión de su transmisión. No pone los puntos sobre las ies, esquiva las precisiones con la brillantez de las fórmulas. "Hay que reconocerlo —escribe con mesura G. LACOUR-GAYET—: BOSSUET, colocado entre la doctrina tradicional de la Iglesia, que reconoce el derecho popular, y la doctrina galicana, dominante entonces entre nosotros, que hacía derivar directamente de Dios, sin intermediarios, el poder de los reyes... no ha resuelto, con la precisión y el vigor ordinario de su genio, la cuestión de la transmisión del poder".

La monarquía es *absoluta.* BOSSUET entiende el término como HOBBES. Los títulos de sus proposiciones lo demuestran suficientemente. *El príncipe no debe dar cuenta a nadie de lo que ordena:* "Sin esta autoridad absoluta no puede ni hacer el bien ni reprinir el mal; su poder debe ser tal que nadie pueda esperar escapar a él". *Cuando el príncipe ha juzgado, no hay otro juicio:* "El príncipe se puede corregir a sí mismo cuando conoce que ha obrado mal, pero contra su autoridad no puede haber otro remedio que su autoridad." *No hay fuerza coactiva contra el príncipe:*

"Se llama fuerza coactiva el poder para imponer y para ejecutar lo que ha sido ordenado legítimamente. Solo al príncipe le pertenece el mandato legítimo; solo a él le pertenece, también, la fuerza coactiva... En un

Estado nadie debe estar armado más que el príncipe; de otro modo, todo cae en confusión, y el Estado, en la anarquía. Quien se da un príncipe soberano pone en su mano, al mismo tiempo, la soberana autoridad de juzgar y todas las fuerzas del Estado... Poner la fuerza en otro sitio es dividir el Estado; es arruinar la paz pública; es hacer dos amos contra este oráculo del Evangelio: nadie puede servir a dos señores al mismo tiempo".

Y si se puede decir, como lo hace BOSSUET, que *los reyes no están por eso exentos de las leyes,* esto no es sino en el sentido, muy restringido y bastante platónico, de que están sometidos como los demás a la "equidad" de las leyes, a su contenido de justicia y de derecho natural, puesto que deben ser justos y dar al pueblo "el ejemplo de guardar la justicia", pero no están sometidos a los "castigos" de las leyes, "o, como habla la teología, están sometidos a las leyes, no en cuanto a su poder coactivo, sino en cuanto a su poder directivo". Porque *la autoridad real debe ser invencible,* bastión de la tranquilidad pública que nada pueda forzar. "Si hay en un Estado alguna autoridad capaz de detener el curso del poder público y de entorpecerlo en su ejercicio, nadie está en seguridad." ¡HOBBES, HOBBES, siempre HOBBES y su pensamiento radical!

¡Qué poder el de semejante príncipe, independiente de cualquier otro poder que exista sobre la tierra! ¡A qué tentación expone a quien lo posee! ¡Cuántas probabilidades de abuso, de exceso, de arbitrariedad, encierra el término *absoluto!* ¡No!, dice BOSSUET, levantándose contra aquellos que, para hacer este término "odioso e insoportable", fingen confundir gobierno absoluto con gobierno arbitrario. El absolutismo tiene un contrapeso, el único "contrapeso verdadero del poder": el *temor de Dios.* "El príncipe lo teme tanto más cuanto se le debe temer a él".

La monarquía es *paternal.* Ocasión para el gran preceptor de desarrollar sobre este tema patético todas las vulgaridades de la época (cada época tiene las suyas y las cree originales). Los reyes ocupan el lugar de Dios, padre del género humano. "Se hizo a los reyes según el modelo de los padres.... el nombre de rey es un nombre de padre." (En sus *Memorias,* Luis XIV escribía: "Si el nombre de señor nos pertenece por el derecho de nuestro nacimiento, el nombre de padre debe ser el objeto más dulce de nuestra ambición"). El padre es bueno. La bondad es también el carácter más natural de los reyes. Como el padre, que vive para sus hijos, el rey "no ha nacido para sí mismo, sino para el público". Es el mal príncipe, el "tirano", el que solo piensa en sí mismo y no en el rebaño ("ARISTÓTELES lo dijo, pero el Espíritu Santo lo pronunció con más fuerza"). El padre es humano, dulce, afable. Igualmente, el gobierno, por su naturaleza, "es dulce". Firme, pero dulce: no seáis —dice el *Eclesiastés*— "como un león en

vuestra casa, oprimiendo a vuestros súbditos y criados". En fin, como los padres, los reyes "están hechos para ser amados". Esto le parecería la suprema trivialidad a un discípulo de MAQUIAVELO, y haría brotar el sarcasmo en sus labios, si no fuese por el acento tan sincero, tan intenso, con que BOSSUET traduce aquí sus sentimientos de amor, y los de los franceses de entonces, hacia su rey: "Encanta a los pueblos la vista del príncipe, y nada es más fácil para este que hacerse amar con pasión".

La monarquía está *sometida a la razón*. Todo un libro de la *Política,* el quinto, está consagrado a este último carácter. Nos bastará con espigar sus principales proposiciones. "El gobierno es una obra de razón y de inteligencia." Saber la ley, los negocios; conocer las ocasiones y los tiempos; conocer a los hombres (comenzando por uno mismo); saber hablar y callarse, escuchar, informarse y elegir consejo; esto es lo que se pide al príncipe "razonable". Y, por añadidura, acostumbrarse a resolver por sí mismo:

"Escuchad, pues, a vuestros amigos y consejeros, pero no os entreguéis a ellos. El consejo del *Eclesiastés* es admirable: apartaos de vuestros enemigos; guardaos de vuestros amigos. Guardaos de que no se engañen... Guardaos de que no os engañen... No está dado a los hombres encontrar la seguridad completa en sus consejos y en sus asuntos. Después de haber considerado razonablemente las cosas es preciso tomar el mejor partido y abandonar los demás a la Providencia".

* * *

La concepción del siglo XVII francés, cristiano y monárquico, no era la de una distribución de derechos, sino la de una jerarquía de deberes, que se remontaba desde los súbditos hasta Dios, pasando por el soberano. En los cinco libros que hemos visto, BOSSUET había dado una "primera idea" de los deberes del príncipe. Se reserva el volver sobre ello, el "descender al detalle". Pero, por el momento —estamos en 1679—, el tiempo apremia, la educación del Delfín va a terminarse. El heredero del trono tiene necesidad de ideas firmes sobre los *deberes de los súbditos hacia el príncipe.* De ahí el sexto libro.

Estos deberes se siguen naturalmente de la doctrina precedente. Puesto que la razón que conduce al Estado reside en el príncipe, puesto que todo el Estado está en su persona, es menester servir al Estado tal y como el príncipe lo entiende. Servicio del uno y servicio del otro son "cosas inse-

parables", que solo los enemigos públicos podrían pretender separar. "El príncipe ve desde más lejos y desde más arriba: debe creerse que ve mejor; es preciso obedecer sin murmurar, puesto que la queja es una disposición a la sedición."

Hay una sola excepción a la obediencia completa debida al príncipe: *cuando ordena contra Dios.* Entonces, pero solamente entonces, se aplica la palabra apostólica: que hay que obedecer a Dios "más que a los hombres". Palabra que, recuérdese, molestaba al autoritario HOBBES. Pero todo cristiano, de cualquier confesión que sea y sean cuales fueren sus preferencias políticas, está obligado a mantenerse firme en esta excepción. BOSSUET se mantiene firme en ella, pero debilita su alcance cuando afirma, también, que nada, "ningún pretexto", ninguna causa, "sea la que fuere", puede alterar la obediencia al príncipe; que "el carácter real es santo y sagrado, aun en los príncipes infieles" (lo cual ya había profesado antes); que "la impiedad declarada, y hasta la persecución, no eximen a los súbditos de este deber de obediencia; que "*los súbditos no deben oponer a la violencia de los príncipes más que exhortaciones respetuosas, sin rebelarse ni murmurar, y oraciones por su conversión*".

* * *

Esto es todo lo esencial, sobre poco más o menos, de lo que tenía que enseñar el preceptor real. Sin embargo, quedan cuatro libros, compuestos más tarde por BOSSUET, en las condiciones que se sabe. Su interés es mucho menor. Es verdad que sin ellos el tratado o manual de política estaría, según el gusto de la época, incompleto: faltaría en él una exposición detallada de los "deberes particulares de la realeza", especialmente frente a la verdadera religión y a la justicia, así como el estudio de los medios del poder, llamados en lenguaje religioso los "socorros" de la realeza.

Religión. No hay Estado, no hay autoridad pública, sin religión, aunque sea falsa; una religión falsa tiene, a pesar de todo, de bueno y de verdadero que hace "reconocer alguna divinidad a la cual las cosas humanas están sometidas". Pero solo la verdad, "madre de la paz", confiere a un Estado una perfecta solidez. Y el príncipe, ministro de Dios, al mismo tiempo que protector de la tranquilidad pública, tiene el deber de emplear su autoridad en destruir las falsas religiones en su Estado. "Los que no quieren sufrir que el príncipe use de rigor en materia de religión, alegando que

la religión debe ser libre, están en un error impío... *Sin embargo, solo en caso extremo hay que acudir a los rigores, sobre todo a los últimos*". (Frases de un sentido grave, si fueron escritas, como es probable, después de la revocación del Edicto de Nantes).

Justicia. Establecida sobre la religión, es lo opuesto a la arbitrariedad. *Bajo un Dios justo no hay poder puramente arbitrario,* no hay poder exento de toda la ley natural, "divina o humana". BOSSUET lo repetirá: gobierno *absoluto,* es decir, independiente de toda autoridad humana, "donde no hay poder alguno capaz de forzar al soberano", no es gobierno arbitrario, "forma... bárbara y odiosa". Gobierno absoluto es gobierno legítimo, donde las personas son libres bajo la autoridad pública, donde es inviolable la propiedad de los bienes poseídos conforme a la ley. Es en el gobierno arbitrario donde no hay personas libres; donde no se posee "nada en propiedad; donde todo pertenece al príncipe"; donde el príncipe tiene derecho a disponer a su antojo de la vida de sus súbditos, "como se haría con esclavos", y de sus bienes. Lo que Dios castigó con tanto rigor en Acab, rey de Israel, y en su mujer, Jezabel, asesinos de Naboth para apoderarse de su viña, fue "la voluntad depravada de disponer a su antojo, independientemente de la ley de Dios, que era también la del reino, de los bienes, del honor, de la vida de un súbdito".

Vemos cómo, sobre la grave cuestión de la propiedad, BOSSUET deja de seguir a HOBBES y, en cambio, se une, a más de un siglo de distancia, con el viejo BODIN y su monarquía *real* o *legítima.*

¿Daba mucha importancia el autor de la *Política* a sus libros noveno y décimo sobre los socorros de la realeza: "las armas, las riquezas o finanzas, los consejos"? Lo parece. En nuestros días, sin embargo, los encontramos muy farragosos. Las armas son, para BOSSUET, materia de máximas morales y políticas sobre la guerra justa e injusta, sobre las cualidades de los jefes y soldados. Destaquemos este consejo, que tiene el sello de MAQUIAVELO: "Sea cualquiera la paz de que se disfrute, estando siempre rodeado de vecinos envidiosos, es menester no olvidar nunca por completo la guerra, que llega de repente. Mientras se os deja tranquilos, aprovechad el tiempo para fortificaros en el interior" (VAUBAN proveyó a ello infatigablemente). Retengamos, de las consideraciones sobre las riquezas o finanzas, que *el príncipe debe moderar los impuestos y no abrumar al pueblo,* con una sabrosa cita de Salomón en su apoyo verdaderamente sabia:

"Quien oprime demasiado la teta para sacar de ella leche, calentándola y atormentándola, saca manteca; quien se suena demasiado fuertemente se hace sangre; quien oprime demasiado a los hombres, excita revueltas y sediciones".

* * *

Hay en la *Política,* al final del libro quinto, el penúltimo de los destinados al Delfín y terminados en 1679, un capítulo, el más bello, sin duda, de toda la obra, titulado: ... *de la majestad y de sus acompañamientos.* Conclusión de los libros precedentes consagrados a los caracteres de la realeza, este capítulo traduce con magnificencia la impresión que daba entonces a los contemporáneos la monarquía de Luis XIV. Estamos, no lo olvidemos, en el apogeo del reinado: 1679 es el año de la paz de Nimega.

"Considerad al príncipe en su gabinete. De allí parten las órdenes que hacen marchar concertadamente a los magistrados y a los capitanes, a los ciudadanos y a los soldados, a las provincias y a los ejércitos de mar y tierra. Es la imagen de Dios, que, sentado en su trono en lo más alto de los cielos, hace marchar a toda la naturaleza... En fin, reunid las cosas tan grandes y augustas que hemos dicho sobre la autoridad real. *Ved un pueblo inmenso reunido en una sola persona, ved este poder sagrado, paternal y absoluto; ved la razón secreta que gobierna todo el cuerpo del Estado encerrada en una sola cabeza:* estáis viendo la imagen de Dios en los reyes y tenéis la idea de la majestad real".

Pero el obispo de Cristo se apresura a recordar a estos reyes, cargados de tanto poder, nimbados de tanta majestad, su condición humana y la cuenta abrumadora que deberán rendir al Todopoderoso:

"Lo he dicho: sois dioses, es decir, tenéis en vuestra autoridad, lleváis sobre vuestra frente un carácter divino... Pero —¡oh dioses de carne y de sangre; oh dioses de fango y de polvo!— morís como los hombres... La grandeza separa a los hombres por poco tiempo; *una* caída común los iguala, al fin, a todos. ¡Oh reyes!, ejerced, pues, audazmente vuestro poder, puesto que es divino y saludable para el género humano; pero ejercedlo con humildad. Solo se os concede exteriormente. En el fondo, a pesar de él, sois débiles; a pesar de él, sois mortales; a pesar de él, sois pecadores, y *él os carga ante Dios con una pesada cuenta*".

¡Nobles, solemnes ropajes oratorios, muy dignos del absolutismo estilo Luis XIV, llegado a su plena expansión, a su punto de perfección!

Pero ¡peligroso punto de perfección! Los poetas han cantado la debilidad de los apogeos. Todo lo que llega a madurez, todo lo que se realiza, pronto se pudre. Los hermosos días de los reyes absolutos están contados para lo sucesivo. Lo que fue tan célebre, tan admirado por espíritus de primera categoría, suscitará muy pronto los más violentos odios; inclusive dejará un día de ser comprendido. A partir de 1680 comenzará el asalto

sistemático de los pensadores contra el absolutismo. Desencadenado por Inglaterra y por el protestantismo en peligro, tomará un aspecto multiforme en Francia desde la Regencia hasta la víspera misma de la Revolución. Cuatro nombres principales, como se sabe, a los cuales corresponden obras memorables, jalonan este recorrido histórico a lo largo de todo un siglo: LOCKE, MONTESQUIEU, ROUSSEAU, SIEYÈS.

PARTE SEGUNDA

EL ASALTO CONTRA EL ABSOLUTISMO

La mayoría de los franceses pensaba como BOSSUET; de repente, los franceses piensan como VOLTAIRE: es una revolución.

(PAUL HAZARD: *La crisis de la conciencia europea*)

Capítulo I

"EL ENSAYO SOBRE EL GOBIERNO CIVIL", DE JOHN LOCKE (1690)

> Nunca hubo. quizá, un espíritu más sabio... que el señor Locke.
>
> (Voltaire)

Inglaterra, que, en medio del siglo XVII, había dado a la literatura política el *Leviathan,* la muy grande obra del individualista autoritario que fue Tomás Hobbes, le da ahora, al final del mismo siglo, el *Ensayo sobre el gobierno civil,* debido a John Locke, individualista liberal. Hay, a partir del *Leviathan,* obras políticas más potentes que el *Ensayo,* pero apenas hay una cuya influencia haya sido tan profunda y tan durable sobre el pensamiento político. La obra de Locke le da al absolutismo los primeros golpes serios, si no los más furiosos, cuyo mérito cabe al pastor francés Jurieu en sus *Cartas pastorales,* refutadas por Bossuet. Estos golpes comienzan a estremecer el edificio absolutista, a abrir en él amplias fisuras, que vendrán a ensanchar los demoledores del siglo siguiente.

* * *

Locke nació en 1632, cincuenta años después que Hobbes, y, como él mismo escribe, apenas había tomado consciencia de su existencia en el mundo cuando se encontró metido en una tempestad que debía durar hasta 1660, fecha de la restauración de los Estuardos (para recomenzar después, por lo demás). El padre de Locke, notario, puritano ferviente, tomó, a título de tal, el partido del Parlamento durante la guerra civil y combatió como capitán de Caballería. Locke, alumno del colegio de Westminster y después estudiante en Oxford, creció en medio de la extraordinaria fermentación intelectual, a la vez religiosa, filosófica y política, de las univer-

sidades inglesas de la época. Lleno de entusiasmo, al principio, por Cromwell y los puritanos, acabó por sentirse fatigado, como le ocurrió a HOBBES, por las querellas de las sectas. En 1660 saluda con alivio la restauración de Carlos II Estuardo. Cree entonces que, al fin, la tempestad ha terminado de verdad.

Hombre de estudio, de salud delicada, débil del pecho, sufriendo de asma, al que el aire de Londres no favorecía nada, LOCKE estaba visiblemente hecho para la vida contemplativa. La filosofía le atraía, sobre todo desde que había leído a DESCARTES ("porque encontraba que escribía con mucha claridad"). Sin embargo, al final fue la medicina su profesión: esta le permitía servir a la Humanidad, al mismo tiempo que se dedicaba a investigaciones científicas y, más ampliamente, intelectuales. La medicina, por medio de largos y curiosos rodeos, debía permitir a LOCKE realizar su verdadera vocación, la de pensador y hombre de letras, destinado a llegar a ser ilustre entre los ilustres. He aquí cómo ocurrió esto:

Como médico, conoció a lord Ashley, muy pronto conde de Shaftesbury, uno de los hombres políticos más atrayentes y engañosos de la Restauración. Este apreció al médico filósofo e hizo de él su hombre de confianza. A los treinta y cinco años, en 1667, LOCKE se encontró de este modo situado en la escuela de los hechos y de los hombres, arrojado en la política compleja de un período decisivo de la historia inglesa. Carlos II, el antiguo alumno de HOBBES, acabó por enemistarse —después de algunos años de buena armonía— con el Parlamento. La lucha entre los *tories,* partidarios de la extensión de la prerrogativa regia, y los *whigs,* adversarios de esta extensión, comenzó a enconarse. Shaftesbury rompió con Carlos II, de quien había sido consejero omnipotente, y se convirtió en uno de los principales jefes *whigs,* con LOCKE a la zaga. Entre 1672 y 1680 la atmósfera inglesa estuvo cargada de complots, reales o supuestos; complots protestantes atribuidos a los *whigs,* complots papistas atribuidos a los jesuitas, al Papa y al rey de Francia. Shaftesbury, en su encarnizada lucha con el rey, fue vencido. Acusado de conspiración, compareció en juicio y fue absuelto, pero tuvo que asilarse en Holanda, donde murió en 1683. El mismo año, LOCKE, por prudencia, tomaba también el camino de Holanda; iba a pasar en este país, hospitalario para los perseguidos, cinco años, que fueron decisivos para su formación de filósofo político y de filósofo simplemente.

El calvinismo europeo parecía entonces en peligro de muerte. La revocación del Edicto de Nantes en 1685 daba la señal de la cruel persecución de los protestantes franceses y de su éxodo, que iba a estar tan cargado de consecuencias para la monarquía absoluta. En 1685, también, moría Carlos II; su hermano y sucesor, Jacobo II, se declaraba abiertamente cató-

lico, desafiando los sentimientos más poderosos de la mayoría del pueblo inglés. LOCKE, colocado en el centro de un calvinismo en cierto modo replegado tras la frágil y suprema muralla de la pequeña Holanda, se inflamaba de odio hacia estos tiranos, apoyados en un pretendido derecho divino, cuyo tipo, a sus ojos, era Luis XIV. Rompía para siempre en su corazón con los Estuardo, cómplices del rey de Francia, sospechosos de querer establecer en Inglaterra, para complacerle, la detestada religión romana. En esta disposición de ánimo fue presentado LOCKE a Guillermo de Orange, yerno de Jacobo II, "apasionadamente holandés y protestante", que encarnaría en lo sucesivo todas las esperanzas del calvinismo europeo contra Luis XIV y el catolicismo.

En noviembre de 1688, Guillermo, llamado por la inmensa mayoría del pueblo inglés y por la misma Iglesia oficial, llevando seiscientos navíos y quince mil soldados, desembarca en las costas de Inglaterra. Por la *libertad*, por la *religión protestante*, por el *Parlamento*: tales son las palabras inscritas en las banderas del príncipe de Orange. No encuentra ninguna resistencia seria. La partida está definitivamente perdida para los Estuardo. Está definitivamente ganada por el Parlamento, que planteará sus condiciones al nuevo rey Guillermo. El protestantismo y el liberalismo *whigs* han prevalecido sobre el catolicismo a lo BOSSUET, sobre el absolutismo de derecho divino a lo Luis XIV, sobre la soberanía absoluta y no compartida. ¿Cómo sorprenderse de que BOSSUET escriba, en diciembre de 1688, a un abate: "No hago más que llorar y sufrir por Inglaterra"?

Cuando la princesa Mary, hija del destronado Jacobo II y mujer de Guillermo de Orange, abandona Holanda en febrero de 1689 para reunirse con su marido y para ser coronada al mismo tiempo que él, el barco que la conduce a Inglaterra lleva también a JOHN LOCKE y su fortuna. Entendemos por su fortuna los manuscritos de las dos obras que le harán célebre: la obra filosófica *Ensayo sobre el entendimiento humano* y la obra política titulada *Ensayo sobre el gobierno civil*, que es el objeto de este capítulo.

* * *

El título exacto del libro es el siguiente: *Segundo tratado del gobierno civil ...: Ensayo sobre el verdadero origen, la extensión y el fin del gobierno civil*. Lo de *segundo tratado* se debe a que en un primer tratado (publicado, por lo demás, al mismo tiempo) LOCKE se había impuesto como tarea refutar los falsos principios de una obra del escritor absolutista sir

ROBERT FILMER, el *Patriarcha*, que hacía reposar el derecho divino de los reyes en los derechos de Adán y de los patriarcas.

En el segundo tratado o *Ensayo*, el propósito de LOCKE es exponer, después de muchas otras, su teoría del Estado, buscando los fundamentos de la asociación política ("gobierno civil"), delimitando su dominio, extrayendo las leyes de su conservación o de su disolución. ¡Austero y científico propósito! Pero, más profundamente, ¿qué quiere LOCKE, cuál es su "sed"?

Se cuenta que MAURICE BARRÈS, al recibir un día a un joven escritor, que deseaba explicarle sus ideas, le dijo: "Sí, ya sé nuestras ideas, pero ¿cuál es su *sed*? Es decir, su deseo profundo, su impulso afectivo, del cual las ideas no son más que la traducción intelectual". La sed de HOBBES era, recuérdese, la autoridad absoluta, sin fisuras, que elimina todo riesgo de anarquía, aun exponiéndose a sacrificar la libertad. La sed de LOCKE, que explican su formación religiosa, las peripecias de su existencia, sus decepciones después de la Restauración y, en fin, su estancia en Holanda, es el antiabsolutismo, el deseo violento de la autoridad contenida, limitada por el consentimiento del pueblo, por el derecho natural, a fin de eliminar el riesgo de despotismo, de arbitrariedad, aun exponiéndose a abrir una brecha a la anarquía. Esta sed antiabsolutista entraña la voluntad intelectual de demoler, de una vez para siempre, la doctrina del derecho divino, detestable invención de los Estuardo y de sus satélites, pérfida obra maestra de cierta teología, a la vez católica y anglicana, que cubre con el manto divino los peores excesos de la autoridad (como la persecución de los protestantes), tachando de crimen de lesa majestad divina toda revuelta de los súbditos. ¡Cómo! ¡Los súbditos habrían de sufrirlo todo pacientemente, so pretexto de que los soberanos sacan de Dios inmediatamente su autoridad y de que solo Dios tiene derecho a pedirles cuenta de su conducta! Esta doctrina del derecho divino era un verdadero veneno de la política. ¡Era urgente encontrarle un antídoto, un contraveneno!

El partido *whig*, que había luchado victoriosamente contra la prerrogativa de los reyes Estuardo, tenía necesidad de este contraveneno. La revolución de 1688 era una revolución *whig*. Al expulsar a Jacobo II, Estuardo incurable, pero soberano legítimo, ¿no se había atentado contra un principio sagrado? Es lo que se preguntaban con inquietud muchas conciencias inglesas. LOCKE —poniendo al servicio del partido *whig* su filosofía política, constituida, por otra parte, anteriormente a la revolución— tiene también, al escribir el *Ensayo*, esta finalidad de calmar la inquietud de sus compatriotas, de sosegar sus escrúpulos.

LOCKE va a partir, como HOBBES, del *estado de naturaleza* y del *contrato originario;* pero dará de ellos una versión nueva, que le permitirá

exigir en regla la *distinción entre el poder legislativo y el poder ejecutivo*, así como llegar, después, a una limitación *completamente terrestre, completamente humana, del poder*, sancionada, en última instancia, por el *derecho de insurrección de* los súbditos. El lector de HOBBES era subyugado por la fuerza de un pensamiento imperioso; el de LOCKE queda apresado poco a poco en el desarrollo de una dialéctica persuasiva, insinuante, sin relieve, servida por un lenguaje fluido y limpio. Se piensa en el curso de un tranquilo río de llanura, alumbrado por un sol dulce, bastante pálido. Pero ocurre que el cielo se oscurece, la tempestad gruñe en alguna parte: así, a veces, el tono de LOCKE se levanta, una sorda cólera hace temblar sus frases monótonas: es su pasión antiabsolutista que aflora.

* * *

Siguiendo la moda intelectual de la época, LOCKE parte, pues, *del estado de naturaleza* y del *contrato originario*, que dio nacimiento a la sociedad política, al gobierno civil. Todo el problema está, para él, en fundar la libertad política sobre esas mismas nociones, de las que HOBBES extraía una justificación del absolutismo. Alarde, acrobacia intelectual, que no está por encima de las fuerzas dialécticas del ingenioso LOCKE; sin duda, el artificio, una pizca de trucaje, se dejarán entrever en ciertos giros del pensamiento a la mirada del lector atento; pero la hábil y apremiante progresión del razonamiento apenas si deja tiempo a las objeciones de hacerse más firmes.

Es la existencia de los derechos naturales del individuo en el estado de naturaleza la que va a proteger a este individuo de los abusos del poder en el estado de sociedad. ¿Cómo es esto posible? Pues porque, en primer lugar, el estado de naturaleza de LOCKE, contrariamente al de HOBBES, está regulado por la razón. Porque, en segundo lugar, contrario a HOBBES, los derechos naturales, lejos de ser objeto de una renuncia total por el contrato originario, lejos de desaparecer barridos por la soberanía en el estado de sociedad subsisten. Y subsisten para fundar precisamente la libertad.

El estado de naturaleza es un estado de perfecta libertad y también un estado de igualdad (HOBBES también lo veía así). Pero el dulce LOCKE nos tranquiliza en seguida: este estado de libertad no es, en modo alguno, un estado de licencia y no implica, como tampoco el estado de igualdad, la guerra de todos contra todos que HOBBES nos pintaba con espantosos rasgos. Porque la razón natural "enseña a todos los hombres, si quieren con-

sultarla, que siendo todos iguales e independientes nadie debe perjudicar a otro en su vida, en su salud, en su libertad, en su bien". Y, para que nadie intente invadir los derechos de otro, la naturaleza autorizó a todos a proteger y defender al inocente y a reprimir a los que hacen mal: es el derecho natural de *castigar.* Bien entendido, no se trata de algo "absoluto y arbitrario" (se ve cómo para LOCKE los dos términos son sinónimos); excluye en su ejercicio todos los furores de un corazón irritado y vindicativo; autoriza solamente las penas que la razón tranquila y la pura conciencia dictan y ordenan naturalmente, penas proporcionadas a la falta, que no tienden sino a reparar el daño que ha sido causado y a impedir que ocurra otro semejante en el porvenir. ¿Cómo ha podido confundir HOBBES estado de naturaleza y estado de guerra?

En el número de los derechos que pertenecen a los hombres en ese estado de naturaleza, pintado por un autor lleno de afabilidad, coloca LOCKE con insistencia la propiedad privada. Sin duda, Dios dio la tierra a los hombres en común; pero la razón, que también les dio, quiere que hagan de la tierra el uso más ventajoso y más cómodo. Esta comodidad exige cierta apropiación individual de los frutos de la tierra, primero, y de ella misma, después. Esta apropiación está fundada en el trabajo del hombre y limitada por su capacidad de consumo: "tantas yugadas de tierra como el hombre puede labrar, sembrar y cultivar, y cuyos frutos puede consumir para su mantenimiento, son las que le pertenecen en propiedad". Justificación natural de la propiedad, anterior a toda convención social. La aparición del oro y de la plata cambiaría todo esto, permitiendo la acumulación capitalista; pero no estamos todavía en esta etapa; estamos en ese estado de naturaleza idílico, según LOCKE, en que no puede, al parecer, haber disputas sobre la propiedad de otro, porque cada uno ve, sobre poco más o menos, qué porción de tierra le es necesaria y suficiente.

Pero si el estado de naturaleza no es el infierno de HOBBES, si reinan en él tanta gentileza y benevolencia, comprendemos mal por qué los hombres, gozando de tantas ventajas, se han despojado de ellas voluntariamente. Si —nos dice en sustancia LOCKE para responder a la objeción—, los hombres estaban bien en el estado de naturaleza, pero se encontraban, no obstante, expuestos a ciertos inconvenientes que, sobre todo, corrían peligro de agravarse; y si prefirieron el estado de sociedad fue para estar *mejor.*

Cada uno, en el estado de naturaleza, es juez de su propia causa; cada uno, igual al otro, es, en cierto modo, rey; puede verse tentado a observar poco exactamente la equidad, a ser parcial en provecho propio y en el de sus amigos, por interés, por amor propio, por debilidad; puede sentirse

tentado a castigar por pasión y venganza. He aquí otras tantas graves amenazas para el mantenimiento de la libertad, de la igualdad natural, para el goce pacífico de la propiedad. En suma, el hombre, en ese estado de naturaleza a primera vista idílico, carece: de las leyes establecidas, conocidas, recibidas y aprobadas por consentimiento común; de los jueces reconocidos, imparciales, cuyo fundamento estriba en la resolución de todas las diferencias conforme a esas leyes establecidas; en fin, de un poder coactivo capaz de asegurar la ejecución de los juicios fallados. Ahora bien: todo esto se encuentra en el estado de sociedad y, precisamente, caracteriza a este estado. Fue para beneficiarse de tales avances para lo que los hombres cambiaron.

"Los hombres —escribe sutilmente P. HAZARD— eran naturalmente libres, pero para afirmar esta libertad eran jueces y partes, y para la defensa, ¿a quién apelar? Los hombres eran naturalmente iguales, pero para mantener esta igualdad contra las usurpaciones posibles, ¿qué recursos tenían? Habrían caído en un perpetuo estado de guerra si no hubiesen delegado sus poderes en un gobierno capaz de salvaguardar la libertad y la igualdad primitivas; no formaban una horda, pero se habrían convertido en una horda si no se hubiesen precavido de ello".

Este cambio de estado —henos aquí en el corazón de la doctrina de LOCKE— no pudo operarse sino *por consentimiento*. Solo este consentimiento pudo fundar el cuerpo político.

"Siendo los hombres naturalmente libres, iguales e independientes, ninguno puede ser sacado de este estado y ser sometido al *poder político* de otro sin su propio consentimiento, por el cual puede él convenir con otros hombres juntarse y *unirse en sociedad* para su conservación, para su seguridad mutua, para la tranquilidad de su vida, para gozar pacíficamente de lo que les pertenece en propiedad y para estar más al amparo de los insultos de quienes pretendan perjudicarles y hacerles daño".

LOCKE insiste, se repite, para que ningún equívoco pueda reinar sobre este punto: "de tal manera que lo que dio nacimiento a una *sociedad política* y la estableció no fue otra cosa que el consentimiento de cierto número de hombres libres capaces de ser representados por el mayor número de ellos; y esto, y solo esto, fue lo que pudo dar comienzo en el mundo a un *gobierno legítimo*".

Esto, *solo esto,* y no —como enseñaban los absolutistas— el poder paternal, del cual el poder real no habría sido sino la prolongación. No hay ninguna relación entre el poder paternal y el poder político. El niño nace libre, como nace racional, pero no ejercita inmediatamente ni su razón, ni su libertad; el gobierno del padre no tiene otra justificación que preparar al

niño para ejercitar convenientemente, llegado el momento, esta razón y esta libertad, ponerle en estado de dar conscientemente su consentimiento (por lo menos, tácito) a la sociedad política.

Esto, *solo esto,* el consentimiento, y no la conquista (otra tesis absolutista):

"Algunos tomaron la fuerza de las armas por el *consentimiento del pueblo* y consideraron las *conquistas* como la fuente y origen de los gobiernos. Pero las *conquistas* están lejos de ser el origen y el fundamento de los Estados como lo está la demolición de una casa de ser la verdadera causa de la construcción de otra en el mismo lugar. Es verdad que la destrucción de la forma de un Estado prepara frecuentemente el camino para otra nueva; pero sigue siendo cierto que *sin el consentimiento del pueblo* no se puede erigir jamás ninguna nueva forma de gobierno".

De ahí se sigue que el gobierno *absoluto* no puede ser *legítimo,* no puede ser considerado como un gobierno civil, pues el consentimiento de los hombres en el gobierno absoluto es inconcebible. ¿Cómo puede imaginarse que los hombres quieran colocarse en una situación peor que la del estado de naturaleza y que puedan convenir en que:

"Todos, a excepción de uno solo, ¿estarán sometidos exacta y rigurosamente a las leyes, y este único privilegiado retendrá siempre toda la libertad del estado de naturaleza, aumentada por el poder y hecha licenciosa por la impunidad? Esto equivaldría a que los hombres son bastante locos para cuidarse mucho de remediar los males que pudiesen causarles ratas y zorras y para aceptar, en cambio —y hasta creer que sería muy agradable para ellos—, ser devorados por leones".

(*Hobbes y su "Leviathan" están aquí visiblemente en el banquillo*).

¿Cabe imaginar, con los absolutistas, que el poder absoluto *purifica la sangre de los hombres y eleva la naturaleza humana?* ¡Basta, protesta LOCKE —en quien advertimos una sonrisa amarga—, haber leído la historia de este siglo o de cualquier otro para estar perfectamente convencido de lo contrario!

¡Cómo ha crecido en violencia el tono! ¿Qué mosca le ha picado aquí a nuestro dulce LOCKE, a nuestro prudente LOCKE? Es la mosca Estuardo. Piensa en Carlos II, en Jacobo II, cómplices de Luis XIV, el tirano perseguidor, y hele ahí poniéndose a gritar un poco demasiado fuerte para su débil pecho.

* * *

Admiremos ahora el ingenio con que LOCKE va a injertar, sobre esta explicación del origen del gobierno civil, la *distinción de los poderes,* distinción que la lucha entre los reyes y el Parlamento había grabado en todos los espíritus ingleses.

El hombre en el estado de naturaleza tiene dos clases de poderes; al entrar en el estado civil se despoja de ellos en favor de la sociedad, que los hereda. El hombre tiene el poder de hacer todo lo que juzgue a propósito para su conservación y para la conservación del resto de los hombres; se despoja de él a fin de que este poder sea regulado y administrado por las leyes de la sociedad, "las cuales reducen en varias cosas la libertad que se tiene por las leyes de la naturaleza". El hombre tiene, en segundo lugar, el poder *de castigar* los crímenes cometidos contra las leyes naturales, es decir, el poder de emplear su fuerza natural en hacer ejecutar estas leyes como bien le parezca; se despoja de él para auxiliar y fortificar el poder ejecutivo de una sociedad política.

Así, la sociedad, heredera de los hombres libres del estado de naturaleza, posee, a su vez, dos poderes esenciales. Uno es el *legislativo,* que establece cómo las fuerzas de un Estado deben ser empleadas para la conservación de la sociedad y de sus miembros. El otro es el *ejecutivo,* que asegura la ejecución de las leyes positivas en el interior. En cuanto al exterior, los tratados, la paz y la guerra constituyen un tercer poder, ligado, por lo demás, normalmente al ejecutivo, y que LOCKE llama *federativo.*

El poder legislativo y el poder ejecutivo, en todas las monarquías moderadas y en todos los gobiernos bien regulados, deben estar en manos diferentes. Hay para ello una primera razón puramente práctica, y es que el poder ejecutivo debe estar siempre dispuesto para hacer ejecutar las leyes; el poder legislativo no tiene necesidad de estar siempre en acción, pues no hay lugar para legislar constantemente: "No es siempre necesario hacer leyes, pero siempre lo es hacer ejecutar las que han sido hechas". Una segunda razón, puramente sicológica, se agrega a esta: la tentación de abusar del poder se apoderaría de aquellos en cuyas manos se reúnan los dos poderes. La manera deductiva, rica y clara con que nuestro autor desarrolla esta idea forma un contraste perfecto con la manera elíptica con que MONTESQUIEU tratará más tarde el mismo tema, inspirándose, por lo demás, directamente en LOCKE.

Estos dos poderes distintos no son iguales entre sí, pues la primera y fundamental ley positiva de todos los Estados es la que establece el poder legislativo, el cual, tanto como las leyes fundamentales de la naturaleza, debe tender a conservar la sociedad. El legislativo es, pues, el *supremo poder; es sagrado*; "no puede ser arrebatado a aquellos a quienes una vez

fue confiado". Es el *alma* del cuerpo político, de la que todos los miembros del Estado sacan todo lo que les es necesario para su conservación, su unión, su felicidad. Inevitable supremacía del poder que hace la ley, y a quien, por la fuerza de las cosas, corresponde la última palabra. Bodin lo había visto cuando, procediendo a la enumeración de los "signos de soberanía", comenzaba por el poder de dar y quebrantar la ley, primer signo y más importante, en el cual todos los demás, finalmente, estaban comprendidos.

El poder ejecutivo es, pues, subordinado; pero guardémonos de ver en él un simple dependiente a las órdenes del legislativo, y confinado por él a un cometido subalterno de pura y simple ejecución. El bien de la sociedad exige que se dejen muchas cosas *a la discreción* de aquel que tiene el poder ejecutivo, pues el legislador no puede preverlo todo ni proveer a todo, y hasta hay casos en que una observancia estrecha y rígida de las leyes es capaz de causar "mucho perjuicio".

A la discreción... ¿qué es esto, sino la *prerrogativa regia,* sobre cuya extensión sangrientos conflictos habían enfrentado a *tories* y a *whigs* desde la Restauración? Peligrosa en manos de los Estuardos, esta discrecionalidad deja de serlo en las de Guillermo de Orange, a quien Locke, su amigo personal, no podía decentemente negársela. Sepamos, en efecto, reconocer en esta teoría de la separación de los poderes, si apartamos el velo de abstracción en que se envuelve (estado de naturaleza, contrato social), la traducción idealizada de la constitución inglesa vista por un *whig*. El legislativo supremo, sagrado, es el Parlamento inglés, al cual los reyes Estuardos habían querido, reincidentes, arrebatar en varias ocasiones el poder que el pueblo le había confiado.

* * *

Pero ¿va a reconstituir Locke en provecho del Parlamento, legislativo supremo, sagrado, ese poder soberano, sin límites humanos, frenado solamente por el poder de Dios, que los absolutistas atribuían al monarca, sagrado también? El absolutismo no habría hecho entonces más que cambiar de manos, el derecho divino de depositario, y la corona, de cabeza.

No ocurre así, pues es aquí donde adquiere todo su alcance la anunciada diferencia entre la teoría de Hobbes y la de Locke, a saber: que los derechos naturales de los hombres, según Locke, no desaparecen a conse-

cuencia del consentimiento dado a la sociedad, sino que, por el contrario, subsisten. Y subsisten para limitar el poder social y fundar la libertad.

LOCKE no se cansará de repetirlo: si los hombres salieron del estado de naturaleza, que estaba lejos de ser un infierno, pero que presentaba los inconvenientes que conocemos, fue para estar mejor, fue para estar más seguros de conservar mejor sus personas, su libertad, su propiedad, mal garantizadas en el estado de naturaleza. Por eso, el poder de la sociedad, encarnado en el primer jefe a través del legislativo, no puede suponerse jamás que *deba extenderse más allá de lo que el bien público exige.* No puede ser "absolutamente arbitrario", en cuanto a la vida y a los bienes del pueblo. ¿Quién, por lo demás, habría podido transferir al legislativo, que no es más que el heredero del poder inicial de cada miembro de la sociedad, un poder arbitrario en cuanto a la vida y en cuanto a la propiedad? Por una parte, nadie en el estado de naturaleza posee tal poder sobre sí mismo ni sobre otro (afirmación gratuita, postulado indemostrable, conexo con la idea harto amable que LOCKE se forma del estado de naturaleza y de las leyes naturales). Por otra parte, nadie puede conferir a nadie, más poder que el que él mismo posee; el legislativo no podría, pues, poseer un poder que no posee ninguno de los que formaron la sociedad. No teniendo como fin más que la conservación, "no podría nunca tener el derecho de destruir, de esclavizar o de empobrecer deliberadamente a ningún súbdito; *las obligaciones de las leyes de la naturaleza no cesan en la sociedad, sino que se hacen en ella, inclusive, más fuertes en muchos casos*".

El mismo razonamiento vale, *a fortiori*, para el ejecutivo y su *prerrogativa,* es decir, el margen de poder discrecional que debe serle concedido. Aunque el legislativo sea proclamado supremo y sagrado, no hay entre él y el ejecutivo ninguna diferencia fundamental desde este punto de vista. El pueblo —entendemos por tal el conjunto, la yuxtaposición de los individuos que consintieron en unirse en sociedad— presta su confianza al legislativo, al igual que al ejecutivo, para la realización del bien público; nada menos, pero nada más. El poder es un depósito *(trust, trusteeship)* confiado a los gobernantes en provecho del pueblo. Si los gobernantes, cualesquiera que sean, Parlamento o rey, obran de una manera contraria al fin para el que recibieron autoridad —el bien público—, el pueblo retira su confianza, retira el depósito y recobra su soberanía inicial, para confiarla a quien estima a propósito. En el fondo, aunque LOCKE evita elaborar aquí una construcción rigurosa, el pueblo guarda siempre una soberanía potencial, en reserva; es él, y no el legislativo, el que tiene el verdadero poder soberano. Hay, por parte suya, depósito y no contrato de *sumisión.* Pero en tanto que las cosas permanezcan normales, o, dicho de otro modo, en

tanto que las condiciones del depósito o del *trust* sean respetadas, el pueblo entrega al legislativo el ejercicio del poder soberano.

¿Quién juzgará, entre el legislativo y el ejecutivo, si este último ha hecho buen o mal uso de la prerrogativa? ¿Quién juzgará, entre el legislativo y el pueblo, si el primero intenta esclavizar al segundo? ¿Quién juzgará, quién sancionará la fidelidad de los depositarios del poder, a ellos confiado para el bien público? Es el pueblo, a título de depositante, quien "debe juzgar de esto".

* * *

Así se justifica que, contra la fuerza —tanto del legislativo como del ejecutivo— "que ha perdido la autoridad", el pueblo pueda emplear la fuerza. Hemos llegado a la conclusión de toda la teoría de LOCKE, al coronamiento de todo su edificio dialéctico: la justificación del *derecho de insurrección*, que el autor del *Ensayo*, en su lenguaje púdico, califica de derecho de apelar al cielo: "El pueblo, en virtud de una ley que precede a todas las leyes positivas de los hombres, y que es predominante..., se ha reservado un derecho que pertenece generalmente a todos los hombres cuando no hay apelación sobre la tierra, a saber: el derecho de examinar si tiene justo motivo para apelar al cielo". La resignación plácida de BOSSUET: "*contra la autoridad del soberano no puede haber remedio más que en su autoridad*", no convence a LOCKE. Y si se objeta que reconocer tal derecho es animar perpetuos desórdenes y exponerse a la anarquía, he aquí la respuesta:

En primer lugar, la inercia natural del pueblo no lo induce a rebelarse más que en último extremo. Además, cuando el fardo del absolutismo se torna demasiado insoportable, no hay ya teoría de la obediencia, por teológicamente insidiosa que pueda ser, que se mantenga:

"Elévese a los reyes tanto como se quiera; dénseles todos los títulos magníficos y pomposos que se acostumbra darles; díganse mil bellas cosas de sus personas sagradas; háblese de ellos como de hombres divinos, bajados del cielo y dependientes solo de Dios: un *pueblo generalmente* maltratado contra todo derecho se cuidará de no dejar pasar una ocasión en la que pueda liberarse de sus miserias y sacudir el pesado yugo que se le ha impuesto con tanta injusticia".

En fin, y sobre todo, el orden, el orden externo, no lo es todo; no se puede pagar a cualquier precio, ni, so pretexto de paz, resignarse a la paz de los cementerios. Aquí la pasión de LOCKE, su ferviente convicción del

buen derecho de los revolucionarios ingleses, su sed de tranquilizar las conciencias religiosas de sus compatriotas, atormentadas por el temor de haber ofendido al cielo al expulsar a Jacobo II, le inspiran la página más elocuente de su libro:

"Si las personas prudentes y virtuosas, por amor a la paz, abandonaran y concedieran tranquilamente todas las cosas a quienes quieran hacerles violencia, ¡ah, qué clase de paz reinaría en el mundo! ¡Qué clase de paz sería esta, la que consistiría únicamente en la violencia, en el saqueo y la que no podría ser mantenida más que a costa de la ventaja de los ladrones y de los que se complacen en la opresión. Esta paz que habría entre los grandes y los pequeños, entre los poderosos y los débiles, sería semejante a la que se pretendiese establecer entre lobos y corderos, cuando los corderos se dejasen desgarrar y devorar pacíficamente por los lobos. O, si se quiere, consideremos la caverna de Polifemo como un modelo perfecto de semejante paz. Este gobierno, al que Ulises y sus compañeros se encontraban sometidos, era el más agradable del mundo; ellos no tenían otra cosa que hacer en él sino aguantar con sosiego que los devorasen. ¿Y quién duda que Ulises, que era un personaje tan prudente, no predicase entonces la *obediencia pasiva* y no exhortase a una sumisión completa, representando a sus compañeros cuán importante y necesaria es la paz entre los hombres y haciéndoles ver los inconvenientes que podrían sobrevenir si intentaran *resistir* a Polifemo, que los tenía en su poder?".

Retengamos esta acusación y esta defensa, eternamente válida con respecto al espíritu. Acusación contra la obediencia pasiva, tan tranquilizadora para los poderosos. Defensa de lo que, en nuestros días, bajo la ocupación hitleriana, llevó simplemente el nombre de *Resistencia*.

* * *

Tal es la esencia del *Ensayo sobre el gobierno civil*: catecismo —protestante— del anti-absolutismo, en que el derecho natural se ensambla hábilmente con la constitución inglesa. En esta fuente límpida y abundante de filosofía política debían beber los publicistas ingleses, americanos, franceses, durante todo el curso del siglo XVIII. El *Ensayo* había planteado, de manera definitiva, las bases de la democracia liberal, de esencia individualista, cuya gran carta la constituirían las Declaraciones de derechos —derechos naturales, inalienables e imprescriptibles— de las colonias americanas insurreccionadas, y, después, de la Francia revolucionaria.

Capítulo II

"EL ESPÍRITU DE LAS LEYES", DE MONTESQUIEU (1748)

Cuando hacemos una estatua, no podemos estar siempre sentados en un mismo lugar; hay que verla por todas partes: de lejos, de cerca, desde arriba, desde abajo, en todos los sentidos.

(Montesquieu: *Cuadernos*)

En el mes de noviembre de 1784 aparece en Ginebra, donde fue impresa, una obra en dos volúmenes en cuarto, sin nombre de autor, titulada *El espíritu de las leyes*. Todo el mundo nombraba a su autor: Montesquieu, cuyas *Cartas persas* (1721), pecado de juventud, habían tenido bajo la Regencia tanto éxito. Pero ¿qué significaba este título imponente, un poco misterioso y, por tanto, más importante aún?

1. El gran designio de Montesquieu

"Al salir del colegio —escribe Montesquieu— encontré en mis manos libros de derecho; yo busqué *su espíritu*".

Espíritu: el diccionario Littré definirá la palabra como sigue: *principios, motivos, impulsos, tendencias, según los cuales se dirige uno*. Apliquemos retrospectivamente esta definición al título de la célebre obra de Montesquieu. ¿Por qué en un país dado, en un momento dado, sobre un asunto dado, esta ley y no aquella? ¿Por qué, siendo todas las demás cosas iguales, esta ley es eficaz y aquella otra no lo es? Preguntas apasionantes para el historiador y para el observador político, más aún que para el jurista. Pero preguntas que carecen de respuesta si no se admite *que hay*, precisamente, un "espíritu de las leyes"; que el legislador obedece a principios, a motivos, a tendencias directrices, de las que la razón da cuenta; que la inteligencia, en una palabra, es capaz de desenredar el caos aparente de las legislaciones que, en el tiempo y en el espacio, han regido o rigen las sociedades.

Un gascón de genio, MIGUEL DE MONTAIGNE, había sentido un placer maligno haciendo desfilar ante el lector, en el capítulo de los *Ensayos* titulado "De la costumbre", la procesión heteróclita de las prescripciones humanas, leyes, usos y abusos, instituciones y costumbres. ¡Qué batiburrillo ¡Qué historia sin pies ni cabeza —parafraseando a SHAKESPEARE—, contada por un idiota! Reino de lo arbitrario, del capricho y de la fantasía. Fue otro gascón, de igual genio, pero muy distinto, MONTESQUIEU, quien le dio la réplica después de más de siglo y medio: "He examinado primero a los hombres —escribe en un prefacio—, y he creído que en esta infinita diversidad de leyes y de costumbres no eran conducidos únicamente por sus fantasías". Como no son, en la historia, simplemente los juguetes de una sucesión caprichosa de accidentes particulares. Historiador de la grandeza y de la decadencia de Roma, en sus *Consideraciones* (1734), MONTESQUIEU rehusa a la fortuna, tan cara a MAQUIAVELO, el privilegio de dominar el mundo. Cree comprobar que los romanos habían sido constantemente felices cuando se habían gobernado de acuerdo con cierto plan, y constantemente desgraciados cuando habían seguido otro. Escribe, con un vigor lapidario:

"Hay causas generales, ya sean morales, ya físicas, que actúan en cada monarquía, la elevan, la mantienen o la precipitan; todos los accidentes están sometidos a estas causas; y si el azar de una batalla, es decir, una causa particular, arruinó a un Estado, había una causa general que hacía que este Estado debiese perecer en una sola batalla; en una palabra, la modalidad principal arrastra consigo todos los accidentes particulares".

Modalidad principal, causas generales, ya morales, ya físicas... Lo que explica racionalmente la historia, lo que la explica humanamente, sin que haya necesidad de apelar, como cristianos, como un BOSSUET, a la Providencia, debe también poder explicar, racional y humanamente, las leyes, las costumbres, "esa infinita diversidad de leyes y costumbres". Donde la primera apariencia no deja ver más que una yuxtaposición completamente gratuita de instituciones, el examen racional descubre vínculos lógicos y como armonías concertadas. Así —dirá TAINE—, como en un reloj, del resorte principal, del gran rodaje central, depende una "multitud de rodajes secundarios".

Todo consiste, para el observador, en saber buscar este resorte principal. En las ciencias exactas: física, química, historia natural, el éxito depende de un buen método experimental. Ahora bien: estas ciencias exactas están muy de moda en el siglo XVIII; los mundanos se jactan de trabajar en laboratorios; los escritores, que también son mundanos, lo mismo. ¿Quién decapita cuarenta caracoles y babosas para verificar la aserción de un natu-

ralista? VOLTAIRE. ¿Quién diseca ranas? MONTESQUIEU, precisamente. Por lo demás, para él significa esto más que un *flirt* con la moda; estos tanteos científicos expresan, como ha mostrado DEDIEU, una tendencia profunda de su espíritu.

Pero disecar la legislación universal es más difícil; hacen falta inmensas lecturas, los conocimientos directos que dan los viajes, la intuición de las épocas desaparecidas: "Cuando he recordado la antigüedad, he tratado de captar su espíritu para no considerar como semejantes casos realmente diferentes, ni ignorar las diferencias de los que parecen semejantes". Hace falta para ello el gusto de los detalles y el sentido del conjunto: "Aquí, muchas verdades no se harán sentir hasta que se haya visto la cadena que las enlaza con otras". Poco a poco, de observación en observación, de confrontación en confrontación, el espíritu, sometido primero a los hechos, a las cosas aprehendidas en su naturaleza íntima, consigue elevarse por encima de ellos, de ellas, para percibir, al fin, *el resorte principal, el gran rodaje central.* No habrá ya más que volver a descender a los hechos, a las cosas, iluminadas en lo sucesivo por un potente proyector que hace aparecer los enlaces, al principio invisibles, el concierto insospechado, toda la organización de los rodajes secundarios en torno al principal. Así será desenmarañado el caos. Lo será experimentalmente, científicamente, y en modo alguno por una visión del espíritu a *priori* y completamente arbitraria.

¡Oh, qué hermoso movimiento de orgullo intelectual! "*Yo he establecido los principios y he visto plegarse a ellos los casos particulares como por sí mismos, y he visto cómo las historias de las naciones no eran más que sus consecuencias, y a cada ley particular la he visto enlazada con otra ley o dependiendo de otra más general*". ¿Cuáles son esos principios? Helos aquí: toda ley tiene su razón, porque toda ley es *relativa* a un elemento de la realidad física, moral o social; toda ley supone una relación. Un encadenamiento de relaciones, una organización de relaciones, un sistema de relaciones (positivas): eso es el *espíritu de las leyes.* Dejemos la palabra a MONTESQUIEU: él nos dirá que este espíritu consiste en las "diversas relaciones que las leyes pueden tener con diversas cosas". Con cosas "innumerables", relaciones "innumerables".

2. LA REALIZACIÓN

¡Qué vasta empresa! ¡Qué gran designio! ¡Qué amplitud, qué majestad en esta concepción! Pero, para realizarla, para pasar a la ejecución, ¡qué trabajo sobrehumano! Trabajo para absorber y agotar la vida de un

hombre tan dotado como MONTESQUIEU. La vida, sin hipérbole: "Puedo decir —escribe él acerca de su gran obra— que he trabajado en ella toda mi vida". Aritméticamente, solo veinte años. Pero todas sus meditaciones, todos sus estudios, antes de emprender el trabajo del libro propiamente dicho, le preparaban para este trabajo, orientaban este trabajo... "Este gran libro es menos un libro que una existencia... —confirma FAGUET—. Hay en él no solamente veinte años de trabajo, sino verdaderamente una vida intelectual entera, con sus grandes concepciones, sus pequeñas curiosidades, sus lecturas, su saber, sus imaginaciones, sus alegrías, sus malicias, su diversidad, sus contradicciones". El más duro período, según confesión del autor, fue el que precedió al descubrimiento de los famosos principios:

"He comenzado muchas veces, y muchas veces he abandonado esta obra; he lanzado mil veces a los vientos las hojas que había escrito; sentía caer todos los días las manos paternales; seguía mi objeto sin formar designio; no conocía las reglas ni las excepciones; no encontraba la verdad más que para perderla; pero cuando descubrí mis principios, todo lo que buscaba vino a mí".

Todo lo que buscaba... Ciertamente. Reconocemos aquí el optimismo retrospectivo del trabajador, que, habiendo terminado su obra, la prologa con ternura. A decir verdad, MONTESQUIEU conoció un magnífico período de euforia al desarrollar su teoría de los gobiernos: "las relaciones que las leyes tienen con la naturaleza y el principio de cada gobierno". Habiendo establecido el principio de la República, el de la monarquía, el del despotismo, veía que las leyes brotaban de cada uno de estos principios "como de su fuente". Tenía, como lo tiene el lector de hoy, el sentimiento de la potente cohesión intelectual de esta *teoría de los gobiernos*, que nutre sus ocho primeros libros.

Pero la obra entera consta de treinta y uno. A medida que se desarrolla, la cohesión del comienzo va progresivamente relajándose; el autor enriquece sin cesar su investigación y acaba por verse entorpecido por su propia riqueza. Los libros IX a XIII consideran las leyes desde el punto de vista de sus relaciones con la defensa del Estado (protección de los ciudadanos en el exterior), con la libertad y la seguridad (protección de los ciudadanos en el interior), con los medios de gobierno (impuestos y rentas públicas). De estos cinco libros emerge la *teoría de la libertad política, garantizada por cierta distribución de los poderes*. Porque, si bien el autor, viajando por Europa de 1728 a 1731, parece que se sintió decepcionado por las Repúblicas de su tiempo, en cambio se vio seducido hasta el entusiasmo por las instituciones inglesas, con respecto a las cuales, en sus ocho primeros libros, se había mostrado más bien reticente. Entonces la

teoría de la libertad política a la inglesa irrumpe, como un afluente torrencial, en la teoría general de los gobiernos y modifica su curso.

En los libros XIV al XVIII, MONTESQUIEU parece obsesionado por las *causas físicas*: "las leyes deben ser relativas a la física del país, al *clima* helado, ardiente o templado; a la calidad del terreno, a su situación, a su extensión". Pero se recobra en el libro XIX apelando a una noción más segura que la de los climas, seductora y peligrosa: la noción del *espíritu general* de cada nación, que contribuye a forjar gobierno, religión, tradiciones, costumbres y usos, tanto como el clima. Así, MONTESQUIEU concede su justa preponderancia a las causas morales.

El libro XX (de "las leyes, en la relación que tienen con el comercio") abre la segunda parte de la obra. Parece inaugurar al mismo tiempo un período abrumador, que debe de haber durado cuatro años, hasta el final de la composición de *El espíritu de las leyes*. MONTESQUIEU, que escribía con alegría en 1744: "Mi gran obra avanza a pasos agigantados", deja escapar una lamentación al año siguiente: "Mi vida avanza (cincuenta y seis años) y la obra retrocede a causa de su inmensidad". En 1747, cuando se aproxima al final del terrible esfuerzo, confiesa: "Mi trabajo se embota"; "estoy abrumado de cansancio".

Se dudaría de ello, a juzgar por el desorden creciente de la obra —con perdón de los admiradores que quieren a toda costa encontrar en MONTESQUIEU el rigor de composición que exige su propio espíritu, no el de aquel—. A. SOREL, en su admirable MONTESQUIEU, escapa a esta deformación de la admiración. Confiesa que MONTESQUIEU "se esfuerza, rebusca en los textos, yuxtapone, acumula, no cimenta ya, se encarniza, se fatiga"; que, a pesar de la plena posesión que tiene de sus principios, todo lo que buscaba no viene a él. A partir de este libro XX, más bien que una obra trabada, se leen "monografias" (DEDIEU) que se suceden. Sobre las leyes y sus relaciones con el comercio, la moneda, la población, la religión (hasta el libro XXV, inclusive). Sobre los distintos dominios de legislación: "*de las leyes en su relación que deben tener con el orden de las cosas sobre las cuales estatuyen*" (XXVI). Sobre las leyes sucesorias de los romanos, y después, sobre el origen y las revoluciones de las leyes civiles entre los franceses: dos libros, XXVII y XXVIII, de historia del derecho, muy arduos. Sobre la teoría de las leyes feudales de los francos, en su relación con la monarquía: dos libros de derecho feudal, XXX y XXXI, muy trabajados. En fin, sobre la manera de componer las leyes: libro XXIX.

¿Por qué estos estudios de historia del derecho y del derecho feudal, tan particulares, cuyo interés es grande para los espíritus curiosos, pero que no están en la misma escala que lo demás? La razón es que el problema

de los orígenes de la monarquía se discutía con furor desde la Regencia, no sin evidentes segundas intenciones nobiliarias y antiabsolutistas. Este problema apasionaba a MONTESQUIEU. Habiéndose entablado una controversia memorable entre un campeón de los nobles y de la monarquía templada, el conde de Boulainvilliers, y un tal abate Dubos, campeón del tercer estado y de la monarquía absoluta, MONTESQUIEU se había empeñado en zanjarla. Así, colocó en *El espíritu de las leyes* lo que se hubiese visto mejor publicado aparte, introduciendo en una "gran obra" el bosquejo al menos de otra "gran obra". Puede defenderse con ayuda de una de sus más finas imágenes: "yo soy como aquel anticuario que, saliendo de su país, llegó a Egipto, echó una ojeada a las pirámides y se volvió". Sobre esta pirámide, *El espíritu de las leyes*, la sombra de otras pirámides era superflua, venía a estorbar la perspectiva.

Esto es tan cierto, que MONTESQUIEU tuvo que estrangular, en cierta manera, entre sus dos monografías de historias del derecho, ese libro XXIX, que normalmente debía constituir el coronamiento de la obra: "*de la manera de componer las leyes*". La misma frase con que comienza este libro mal situado, ¿no es la propia de una conclusión? El espíritu del autor se descubre en ella por entero, y es el mismo que desea encontrar en las leyes: "Lo digo, y me parece que no he hecho esta obra más que para probarlo: *el espíritu de moderación debe ser el del legislador*; *el bien político, como el bien moral, se encuentra siempre entre dos límites*".

Cuando hubo acabado de revisar las pruebas, MONTESQUIEU dijo: "Esta obra ha estado a punto de matarme; voy a descansar; no trabajaré más". Pero un justo orgullo le llenaba ante la obra realizada. Pues ¿quién antes que él había concebido designio tan vasto y, a despecho de las extravagancias, de las faltas de proporción, había sabido edificar tal monumento de jurisprudencia comparada, de política comparada? Lo que él había sustraído a la oscuridad, al misterio, era mucho más que los secretos del poder —como lo había hecho MAQUIAVELO—, del poder desnudo y sin alma; eran los principales secretos de la civilización humana. JEHAN BODIN, angevino, había alimentado ambiciones análogas, pero no sabía extraer diamantes de su ganga espesa de erudición. MONTESQUIEU, el ágil, espiritual y penetrante gascón del país de MONTAIGNE, de quien tanto difiere, aun pareciéndosele tanto, creyó poder reivindicar la gloria de haber sido el primero que corrió semejante carrera, sin predecesor, sin modelo, sacándolo todo de su propio fondo. Y bajo el título completo de la obra, que es el siguiente: "*Del espíritu de las leyes o de la relación que las leyes deben tener con la constitución de cada gobierno*, *las costumbres*, *el clima*, *la religión*, *el comercio*, *etc. ...*" puso orgullosamente como epígrafe: *prolem sine matre creatam*, hijo creado sin madre.

3. La política de Montesquieu

¿Cómo hay que leer *El espíritu de las leyes?* Ciertamente, no como se leerán las obras monumentales del siglo XIX, las de un Tocqueville, las de un Taine sobre todo, rigurosamente construidas, animadas de un soplo oratorio que ayuda a la atención del lector, que le permite, a partir de la primera línea, llegar extenuado, pero satisfecho, a la última. Faguet lo expresó muy bien: "Como lo que hay en este libro es una vida de pensador, es menester leerlo también del mismo modo que fue escrito: abandonarlo, volver a él, habitar en él, dejarlo para volverlo a coger, esparcirlo en fragmentos en la vida intelectual de uno. Cada página deja un germen donde cae".

¡Cuántos de estos fragmentos son, desde mucho tiempo, clásicos y están en todas las memorias cultivadas! Son, sobre todo, aquellos en que en Montesquieu se expresa el moralista, el reformador; ¿nos atrevemos a decir: el gran higienista social?

Sin embargo, más que al moralista o al reformador, es al político al que buscamos en *El espíritu de las leyes*; inclusive, al teórico político, que había de imprimir su huella en tantos espíritus de calidad. No obstante, este término un poco pesado de teórico no debe evocar un sistema político armado de cabo a rabo, una doctrina rigurosamente deductiva, a la manera de Bodin, Hobbes, Bossuet o Locke. No era este el propósito de Montesquieu.

Hubiese sido, por lo demás, bastante impropio de él; este gascón positivo, cerrado a la metafísica como a la teología, se sentía incómodo en el terreno completamente abstracto del fundamento de la sociedad y del derecho. En las primeras páginas de *El espíritu de las leyes* esboza el problema antes que tratarlo, aunque con abundancia de bellas fórmulas, más brillantes que profundas, a veces. Así ocurre con su definición de las leyes, que, en su significación más extensa, "son las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas". Así, con su demostración de una justicia primitiva, natural, anterior a las leyes: "Antes que hubiese leyes hechas había relaciones de justicia posibles. Decir que no hay nada justo más que lo que ordenan o prohíben las leyes positivas equivale a decir que antes de trazar el círculo no eran iguales todos los radios" (comparación, no razón). Así, con su descripción del estado de naturaleza, noción consagrada que, por cortesía intelectual, se cree obligado a saludar de paso: "Es menester considerar un hombre antes del establecimiento de la sociedad; las leyes de la naturaleza serán las que él recibiese en semejante estado" (y critica al violento Hobbes, en verdad demasiado entero e irrazonable a sus ojos).

Así, con su balanceo ingenioso, que oculta el embarazo, entre la necesidad y la libertad, cuestión obsesionante, de turbadoras prolongaciones teológicas. Claro está que MONTESQUIEU no podía dispensarse de levantar a la entrada de su gran obra, de su monumento, un "pórtico ideológico" (HAZARD); lo erige, pues, pero con el visible apresuramiento de quien desea hacer penetrar al lector lo más pronto posible en el interior mismo del monumento, en el centro de ese entrelazamiento organizado de relaciones sociales que constituye, en su concepción grandiosa, *El espíritu de las leyes*.

Y es precisamente en el desarrollo mismo de este sistema de relaciones, en el que MONTESQUIEU deja revelarse, o afirma, sus preferencias políticas, su "sed". Es de la aproximación, de la confrontación de ciertas teorías que, con toda evidencia, le son particularmente queridas y que habían de marcar con duradera huella el pensamiento de los sociólogos, de donde se desprende no la doctrina política de nuestro autor, pero sí el *espíritu de* MONTESQUIEU en política. Pongámonos, pues, en camino para este descubrimiento progresivo, pasando sucesivamente de la *teoría de los gobiernos* a la de la *libertad política* y después a la de los *climas*, corregida y completada por la noción del *espíritu general* o *carácter* de cada nación.

4. LA TEORÍA DE LOS GOBIERNOS

Es una obra maestra acabada en el interior de una obra maestra inacabada. Una obra maestra de generalización, a la manera de los grandes clásicos. MONTESQUIEU nos hace ver estos gobiernos, como escribe A. SOREL, "detenidos, completos, definitivos y como abstraídos de ellos mismos en las diversas épocas de su historia. Nada de cronología ni de perspectiva, todo está colocado en un mismo plano; es la unidad de tiempo, de lugar y de acción, llevada del teatro a la legislación... MONTESQUIEU estudió y pintó la monarquía o la república como MOLIÈRE *El avaro*, *El misántropo* o *El tartufo*, como La Bruyére los grandes, los políticos, los incrédulos".

Pero ¿por qué abandonó la clasificación tradicional —democracia, aristrocracia, monarquía— para sustituirla por la de *república*, *monarquía*, *despotismo?* Esta nueva clasificación es menos segura, y he aquí que los tres gobiernos anunciados resultan inmediatamente cuatro (como los tres mosqueteros), pues el autor se ve obligado a distinguir, bajo la etiqueta de república, la *democracia* y la *aristocracia*. La razón de esta singularidad, que no quita nada al vigor dialéctico ni a la penetración de estos ocho primeros libros, ha sido discutida; quizá va a mostrársenos a través del análisis que sigue.

Hay que distinguir en cada gobierno su naturaleza y su principio. Su naturaleza es la que le hace ser tal como es, su estructura particular; su principio es lo que le hace obrar, "las pasiones humanas que le hacen moverse" (*resorte* hubiese sido, parece, más claro que *principio*). Las leyes deben ser relativas a la naturaleza del gobierno; no deben ser menos relativas al principio del gobierno, que tiene sobre ellas una "suprema influencia": influencia sobre las leyes concernientes a la educación, en primer lugar, y luego, sobre todas las demás, entre las cuales debe reservarse un lugar especial a las leyes civiles y criminales, así como a las suntuarias y a las que afectan la condición de las mujeres. Esta relación de las leyes con el principio del gobierno pone en tensión todos los resortes de este último, y el principio mismo, a su vez, recibe de ello nueva fuerza. De ahí se sigue que la corrupción de los gobiernos comienza casi siempre por la de los principios: cuando los principios del gobierno llegan a estar corrompidos, las mejores leyes resultan malas y se vuelven contra el Estado; cuando estos principios están sanos, las malas "hacen el efecto de buenas", la fuerza del principio "lo arrastra todo".

Definiciones que toman como punto de partida la naturaleza de los gobiernos, de donde se desprenderá el principio de cada uno de ellos:

"Hay tres especies de gobiernos: el republicano, el monárquico y el despótico. Para descubrir su naturaleza basta la idea que de ellos tienen los hombres menos instruidos. Supongo tres definiciones, o, más bien, tres hechos: uno, que el gobierno *republicano* es aquel en que el pueblo en conjunto, o solamente una parte del pueblo, tiene el poder soberano; el *monárquico*, aquel en que gobierna uno solo, pero con leyes fijas y establecidas; mientras que en el *despótico*, uno solo, sin ley y sin regla, lo arrastra todo por su voluntad y por sus caprichos; he ahí lo que yo llamo la naturaleza de cada gobierno".

República democrática. He aquí su naturaleza, lo que la hace ser tal cual es, su estructura particular: el pueblo, esto es, el conjunto de los ciudadanos, aparece en ella bajo dos aspectos opuestos y complementarios; en ciertos respectos, es el monarca; en otros, el súbdito. *Súbdito*: esto se entiende por sí mismo. Monarca, en la medida en que otorga sus sufragios, que son sus voluntades: "La voluntad del soberano es el soberano mismo" (esta frase elíptica contiene en germen toda la idea madre del *Contrato social* de ROUSSEAU). Así, pues, las leyes que establecen el derecho de sufragio son fundamentales en este gobierno. Siendo el pueblo soberano, debe hacer por sí mismo todo lo que esté en su alcance hacer, y lo que no esté en su alcance, debe hacerlo por medio de ministros o magistrados elegidos por *él* mismo; pues esta elección sí la puede hacer.

El pueblo es admirable para elegir aquellos a quienes debe confiar alguna parte de su autoridad; no tiene más que determinarse por cosas que no puede ignorar y por hechos que se captan por los sentidos. Sabe muy bien que un hombre ha estado con frecuencia en la guerra, que ha tenido tales o cuales éxitos; es, pues, muy capaz de elegir un general. Sabe que un juez es concienzudo, que muchas gentes se retiran de su tribunal contentas de él, que no se le ha podido corromper; esto es bastante para que elija un pretor. Le han sorprendido la magnificencia y las riquezas de un ciudadano; esto basta para que pueda elegir un edil. Todas estas cosas son hechos, de los cuales el pueblo se informa mejor en la plaza pública que un monarca en su palacio. Pero ¿podrá conducir un asunto, conocer los lugares, las ocasiones, los momentos, aprovecharlos? No, no podrá".

¿Por qué no podrá? ¿Por qué este pueblo, apto para elegir, apto también para hacerse rendir cuentas de la gestión de los que ha elegido, no es capaz de administrar él mismo? Pues porque tiene siempre o "demasiada acción o demasiado poca. A veces, con cien mil brazos lo derriba todo; a veces, con cien mil pies no camina lo que los insectos". Ahora bien: es menester que los negocios marchen, y que marchen con "cierto movimiento, que no sea ni demasiado lento ni demasiado rápido".

No se puede desdeñar aquí un factor esencial: el de la dimensión. Corresponde a la naturaleza de una república democrática —como también a la aristocrática— "no tener más que un *pequeño territorio*; sin esto, apenas podrá subsistir". El bien común, que en una gran república es sacrificado sin cesar, puesto en peligro por las grandes fortunas por la particularización de los intereses, es en una pequeña república "mejor sentido, mejor conocido, *más cercano* a cada ciudadano": son estas las condiciones precisamente favorables al mantenimiento del principio de la democracia.

Su principio, lo que la hace obrar; su resorte es, en efecto, la virtud. Ahora bien: la virtud (entendemos con MONTESQUIEU, como con ARISTÓTELES, la virtud "política") exige que el individuo haga al Estado, al interés público, un sacrificio continuo de sí mismo y de sus repugnancias, de su egoísmo, de su indisciplina, de su avidez, de todos sus apetitos. ¿Por qué tantas exigencias, extrañas a los demás gobiernos? Es que la democracia es, por su naturaleza, el gobierno del mayor número. Si funciona mal, si las leyes no son ejecutadas, la causa no puede estar sino en la corrupción del carácter del mayor número. Mal irreparable: "el Estado ya está perdido". Mientras que, por el contrario, es fácil para un monarca equivocado por malos consejos o negligente cambiar de consejos o corregirse de su negligencia.

"Los políticos griegos, que vivían en el gobierno popular, no reconocían otra fuerza que pudiera sostenerlo más que la de la virtud... Cuando

esta virtud desaparece, la ambición entra en los corazones que pueden recibirla, y la avaricia entra en todos. Los deseos cambian de objeto; lo que se amaba, ya no se ama; se era libre con las leyes, se quiere ser libre contra ellas; *cada ciudadano es como un esclavo escapado de la casa de su amo*; a lo que era máxima se le llama rigor; a lo que era regla se le llama molestia; a lo que era cuidado se le llama temor. La frugalidad es aquí avaricia, y no deseo de tener. Antes, el bien de los particulares constituía el tesoro público; pero ahora el tesoro público se convierte en patrimonio de los particulares. La República es un despojo; y su fuerza no es ya más que el poder de algunos ciudadanos y la licencia de todos".

Es menester, pues, que esta virtud no desaparezca nunca, y por eso en el gobierno democrático se tiene necesidad de la omnipotencia de la educación para imprimir en los niños ese renunciamiento de sí mismo, cosa siempre muy penosa, ese amor a las leyes y a la patria, que exige una continua preferencia del interés público sobre el propio. "El gobierno es como todas las cosas del mundo: para conservarlo es preciso amarlo". Ahora bien: solamente en las democracias el gobierno es confiado a cada ciudadano; es preciso, pues, que cada ciudadano esté dispuesto a amarla, y a amar al mismo tiempo la igualdad y la frugalidad, que pertenecen a la esencia misma de la democracia.

Todas las leyes deben orientarse en este sentido; no se excluye el procedimiento extremo del reparto de tierras. Nada de lujo, porque este hace que el espíritu se dirija hacia el interés particular, hacia los deseos desenfrenados: tales los de los romanos cuando se corrompieron, y de los cuales puede juzgarse por el precio que pusieron a las cosas: "Un cántaro de vino de Falerno se vendía a cien denarios romanos; un barril de carne salada del Ponto costaba cuatrocientos; un buen cocinero, cuatro talentos; los muchachos jóvenes no tenían precio". Nada de incontinencia pública, que es en un Estado popular la última de las desdichas; los buenos legisladores han exigido de las mujeres cierta gravedad de costumbres, han proscrito de sus repúblicas "no solo el vicio, sino también la apariencia misma del vicio".

¡Austera virtud de las austeras repúblicas! Estas páginas de MONTESQUIEU respiran un perfume heroico y no se sabe qué nostalgia de aquellas democracias antiguas de costumbres tan puras. Antigüedad seguramente más convencional que real. Pero estos hermosos mitos ¡conservarían desde *El espíritu de las leyes* hasta 1793 tanto prestigio en las almas francesas!...

Es justo decir, por otra parte que, gracias a su generalización, MONTESQUIEU supo deducir las condiciones eternamente válidas de la salud de

las democracias, ya antiguas, ya, por el contrario, completamente modernas, y fundadas —lo que parecía inconcebible al autor de *El espíritu de las leyes*— en "las manufacturas, el comercio, las finanzas, las riquezas y hasta el lujo". Corrupción del régimen —ya lo ha dicho él antes— cuando el espíritu de igualdad, forma de la virtud, se pierde. Pero corrupción también —no lo advierte ni lo dice menos— cuando este espíritu de igualdad se hace *extremo* y deja entonces de ser virtud. Esto sucede cuando nadie quiere tener ya amos, cuando cada uno quiere ser igual a los que eligió para mandarle; entonces el pueblo no puede soportar ni siquiera el poder por él confiado. ¿En qué acaba esto? En la tiranía. "Se forman pequeños tiranos, que tienen todos los vicios de uno solo. Muy pronto, lo que queda de libertad se hace insoportable; un solo tirano se levanta, y el pueblo lo pierde todo, hasta las ventajas de su corrupción".

¿Es cierto que lo pierde todo? ¿No conserva cierta igualdad? MONTESQUIEU lo admite: los hombres son iguales tanto en el gobierno despótico como en el gobierno republicano. Pero es para precisar, con un solo rasgo fulgurante, que son iguales en el republicano, porque lo son *todo*, y en el despótico, porque no son nada.

República aristocrática. Esta forma apenas tiene para nosotros un interés histórico. En vida de MONTESQUIEU, Venecia y Polonia, repúblicas aristocráticas, le ofrecían una realidad observable.

Se conoce la naturaleza de la aristocracia. El poder soberano está, en ella, entre las manos, no del pueblo en conjunto, sino de cierto número de personas. Cuanto mayor es este , más se aproxima la institución a la democracia y más perfecta es; "la mejor aristocracia es aquella en que la parte del pueblo que no participa del poder es tan pequeña y tan pobre que la parte dominante no tiene interés en oprimirla". En suma, la aristocracia, según MONTESQUIEU, es "una especie de democracia restringida, condensada y depurada" (FAGUET), en que el poder estaría reservado a los ciudadanos distinguidos por el nacimiento y preparados para el gobierno por la educación.

Su principio no es ya exactamente la virtud: "es raro que donde las fortunas de los hombres son desiguales haya mucha virtud". Su principio es cierto *espíritu de moderación* en los que mandan, esto es, los nobles. Este espíritu los contiene; reemplaza al espíritu de igualdad de la democracia, esfumando, suavizando la desigualdad inherente a la constitución aristocrática. Porque aquí ocurre todo lo contrario que en la monarquía, en la cual los nobles, como vamos a ver, necesitan distinguirse, hacerse valer de mil maneras.

Monarquía. Uno solo gobierna; uno solo es la fuente de todo poder. Pero gobierna por medio de *leyes fijas y establecidas*, fundamento mismo

del reino, leyes fundamentales: su fijeza constituye un obstáculo a la voluntad "momentánea y caprichosa" del monarca. Esto supone, por otra parte, la existencia de poderes intermedios y de un depósito de las leyes.

Poderes intermedios, "subordinados y dependientes" (pleonasmo exigido —según se dice— por la censura; el autor se había contentado con "subordinados"). Sin ellos, el poder soberano, semejante a una masa de agua colosal entregada a sí misma e hinchándose en olas desordenadas, lo invadiría todo, lo inundaría todo. Ellos lo canalizan, quiebran su ímpetu: "canales medios por donde corre el poder". ¿Cuáles son estos? En primer lugar, la nobleza. La regla fundamental de la monarquía es, para MONTESQUIEU, la siguiente: "*Sin monarca, no hay nobleza; sin nobleza, no hay monarca, sino que se tiene un déspota*". El clero es otro poder intermedio; peligroso en una república, como toda corporación independiente, conviene en una monarquía, "sobre todo en las que propenden al despotismo". Poderes intermedios son también las ciudades con sus privilegios. Abolid —exclama MONTESQUIEU—, "*abolid en una monarquía las prerrogativas de los señores, del clero, de la nobleza y de las ciudades, y muy pronto tendréis un Estado popular, o bien un Estado despótico*".

Depósito de las leyes: estas leyes fundamentales, fijas y establecidas, deben estar bajo la salvaguardia de un cuerpo bien elegido, nuevo poder intermedio, nuevo canal mediador, por donde se regula y se modera el curso de la soberanía. Este cuerpo anuncia las leyes hechas y, sobre todo, las recuerda sin cesar, las sustrae al olvido, al polvo, en que siempre corren peligro de quedar sepultadas.

Es evidente que MONTESQUIEU, presidente inamovible del parlamento de Burdeos, que fue poco celoso de su cargo (lo vendió en 1727), y a quien fastidiaba el procedimiento, pero que era un enamorado de las prerrogativas parlamentarias, reserva el oficio de depositarios de las leyes a los parlamentos, grandes tribunales judiciales. Era muy propio de un RICHELIEU, forjado en el despotismo, el querer evitar en las monarquías "las espinas de las compañías, que suscitan dificultades para todo". Precisamente, ese, refuta el autor, es el servicio que las compañías rinden al gobierno monárquico, cuya prontitud en la ejecución —su gran ventaja sobre la república— tiene tendencia a degenerar en enfadosa rapidez, en precipitación. A las leyes corresponde restablecer la necesaria lentitud, ese "tiempo de reflexión", en que CLEMENCEAU, ya reposado, verá un día el mérito capital del Senado de la Tercera República. Las corporaciones, ¡oh despótico cardenal!, "las corporaciones, que tienen el depósito de las leyes, no obedecen nunca mejor que cuando caminan con pasos tardíos".

Estos cuerpos, judiciales o no; estos órdenes, estos rangos o poderes intermedios, ¿no puede temerse que se opongan entre sí, que se opongan al

príncipe, que se opongan al pueblo o que el pueblo se oponga a ellos? ¡Ah!, he ahí todo el misterio de la monarquía, según MONTESQUIEU. Ese juego complejo de oposiciones, de resistencias, de pesos y contrapesos, de *contra-fuerzas* (como se decía entre los contemporáneos), es justamente lo que mantiene el Estado monárquico. En el Estado despótico, cuando sopla la sedición, el pueblo se deja llevar en seguida a los extremos, al exceso. En el Estado monárquico, muy rara vez. El movimiento sedicioso se encuentra automáticamente frenado por ese juego de fuerzas contrarias de que acabamos de hablar. Los sediciosos carecen de convicción; los poderes intermedios no quieren que el pueblo tome demasiadas ínfulas, y se ve cómo las personas prudentes y dotadas de autoridad actúan de mediadoras. De modo que —concluye muy reconfortado nuestro autor— "se calman los espíritus, se concilia, se corrige, las leyes recobran su vigor y se hacen escuchar. Así, todas nuestras historias están llenas de guerras civiles sin revoluciones". (Nos sentimos tentados a replicar a tanto optimismo: ¡Paciencia!).

Tal es la naturaleza de la monarquía, su estructura especial, lo que, según MONTESQUIEU, la hace ser.

No olvidemos que, si la forma republicana conviene a los pequeños Estados, la forma monárquica está vinculada también a cierta dimensión, ni pequeña ni demasiado grande, sino *media*.

¿Cuál es el principio de la monarquía? ¿Cuáles son las pasiones que mueven a este gobierno? ¿Cuál es, en una palabra, su resorte? Veámosle derivar directamente de la "naturaleza" precedentemente definida.

La democracia, siendo el gobierno del mayor número, encontraba su resorte en un sentimiento, en una pasión del mayor número: el amor a la patria, que entraña el renunciamiento de sí mismo, o *virtud*. La monarquía, que reposa sobre preeminencias, clases, una nobleza hereditaria, privilegios de todas clases o, dicho de otro modo, sobre distinciones marcadas y duraderas entre las personas y las condiciones sociales; la monarquía, que consagra la desigualdad, no puede tener la virtud como resorte. Es verdad que la virtud no está en absoluto excluida de la monarquía, pero no es su resorte. Sin embargo, tranquilicémonos; el gobierno monárquico tiene un resorte propio, y que puede inspirarle las más bellas acciones y, junto a la fuerza de las leyes, conducir al fin del Estado, "como la virtud misma". Ese resorte es el *honor*, *es decir*, *el prejuicio de cada persona y de cada condición*.

Esta definición, por sí sola, nos muestra que no se trata exactamente del honor en el sentido usual de la palabra, aquel sobre el cual VIGNY hará magníficas variaciones en *Servidumbre y grandeza militares*: el honor es

el pudor viril". MONTESQUIEU conviene en ello: filosóficamente hablando, se trata de un "falso" honor o, por lo menos, de una mezcla de honor verdadero y honor falso. Más que el honor, es el "punto de honra". Este honor tiene sed de preferencias, de distinciones, de honores (en plural). Pero como todo esto pertenece a la naturaleza misma de la monarquía, resulta "colocado en esta clase de gobierno por la fuerza misma de las cosas". Es la ambición misma, tan perniciosa en una república, pero tan precioso motor en una monarquía. Comparable a la fuerza de atracción en el universo, pone en movimiento y enlaza por su propia acción todas las partes del cuerpo político, "*y ocurre que cada uno se dirige al bien común, creyendo dirigirse a sus intereses particulares*". Ciertamente, el Estado no es amado por sí mismo; pero cada uno, defendiendo con uñas y dientes el prejuicio de su condición, de su corporación (espíritu de cuerpo, honor de cuerpo); cada uno, realizando acciones difíciles y fuera de lo común por honor o punto de honra, por la resonancia que tendrán, por la distinción que le granjearán, y que puede ser simplemente una sonrisa de su majestad; cada uno sirve así, al mismo tiempo, al Estado monárquico, que tiene necesidad de individuos y de corporaciones privilegiados, de grandes y difíciles acciones. El gobierno se dirige así a su fin con el "menor gasto" posible, lo que está de acuerdo con el ideal político que MONTESQUIEU expresaba ya en las *Cartas persas*.

Sin contar con que el honor, siendo incapaz de plegarse, teniendo sus leyes y sus reglas fijas —sus caprichos también, pero caprichos "sostenidos" y que dependen de él mismo, no del príncipe—, no puede encontrarse más que en los Estados en que la constitución es fija y que tienen leyes seguras. El despotismo lo excluye, pues, en la misma medida en que la monarquía lo implica. De donde resulta que el honor, que sirve al Estado monárquico, opone un nuevo límite a las incursiones indebidas de la soberanía. Así fortifica la acción de los poderes intermedios y la del depósito de las leyes. Y ello es lógico, puesto que, como estas mismas instituciones, deriva directamente de la naturaleza de la monarquía.

Un gobierno cuyo principio es tan sutil (sutil como su misma naturaleza), ¿no se verá constantemente acechado por la corrupción? La tarea del príncipe de MAQUIAVELO parece sumaria comparada con la del príncipe del *Espíritu de las leyes*, obligado a rehusar el despotismo y todo lo que puede conducir a él.

"Las monarquías se corrompen cuando se suprimen, poco a poco, las prerrogativas de las corporaciones o los privilegios de las ciudades... Se va... al despotismo de uno solo. Lo que perdió a las dinastías de Tsin y de Soüi, dice un autor chino, es que en lugar de limitarse, como los antiguos, a una inspección general, única digna de un soberano, los príncipes quisie-

ron gobernarlo todo de un modo inmediato, por sí mismos. El autor chino nos da aquí la causa de la corrupción de casi todas las monarquías. La monarquía se pierde cuando un príncipe cree que muestra más su poder cambiando el orden de las cosas que siguiéndolo; cuando quita las funciones naturales a unos para dárselas arbitrariamente a otros; y cuando está más sujeto a sus fantasías que a su voluntad. La monarquía se pierde cuando el príncipe, sometiéndolo todo únicamente a él, llama el Estado a su capital, la capital a su corte y la corte a su sola persona". (*Luis XIV, como se habrá adivinado, se ve aludido varias veces en este pasaje*).

Y la enumeración prosigue, monótona como una señal de alarma: "La monarquía se pierde..., el principio de la monarquía se corrompe..., se corrompe... se corrompe ... ".

Despotismo. LOCKE, el antiabsolutista, nos había dado en el *Ensayo*, bajo un velo de abstracciones, una interpretación *whig* de la Constitución inglesa. MONTESQUIEU, en las páginas que se acaban de analizar, nos propone, a su manera generalizadora, su interpretación de la Constitución francesa. Es la de un noble liberal. Fiel súbdito, a pesar de su nostalgia de las repúblicas antiguas, de la monarquía más vieja de Europa, se formó bajo la Regencia, detestando a Richelieu y a Luis XIV, corruptores a sus ojos del verdadero gobierno monárquico, que es atemperado. Cuerpos intermedios, depósito de leyes, privilegios, honor: MONTESQUIEU moviliza todo lo que puede detener a la monarquía francesa en la pendiente espantable del despotismo. No es cosa grave que un Estado pase de un gobierno *moderado* a un gobierno moderado, de la república a la monarquía o de la monarquía a la república. Pero cuando cae y se precipita del gobierno moderado en el despotismo, en el gobierno violento, esa es la calamidad. Como europeo, y también como francés, MONTESQUIEU profiere esta advertencia solemne:

"La mayor parte de los pueblos de Europa están todavía gobernados por las costumbres; pero si por un largo abuso del poder, si por una gran conquista, el despotismo se establece en un lugar determinado, no habrá ni costumbres ni clima que lo detengan; y en esta bella parte del mundo, la naturaleza humana sufriría al menos por algún tiempo los mismos insultos que se le hacen en las otras tres".

El despotismo ofende la naturaleza humana. Esta, que se exalta en la virtud republicana, que encuentra —a través de muchas impurezas— ventajas en el honor monárquico, se envilece, se degrada, bajo un gobierno hecho para "animales" más que para hombres.

¿Comprendemos ahora por qué MONTESQUIEU, apartándose de la clasificación tradicional, quiso hacer del despotismo un tipo de gobierno distinto, que aparece como el contraste de la monarquía verdadera y no como

la simple perversión (como quería ARISTÓTELES) del gobierno de uno solo? Es que el autor se negó a admitir que entre monarquía y despotismo no había más que una diferencia de grado, de moralidad. Proclamó con tesón la diferencia radical, tanto de principio como de naturaleza, que debe separar a un gobierno *moderado* de un gobierno *violento*. En suma, trasladó a otro registro la distinción que BOSSUET se había preocupado tanto de establecer entre gobierno "absoluto" y gobierno "arbitrario".

¡Negra pintura del despotismo! La virtud no tiene nada que hacer en ese régimen, y el honor es peligroso en él. Su principio es el *temor*. Su fin es la tranquilidad, lo que LOCKE llamaba la paz de los cementerios, y de la cual MONTESQUIEU dice magníficamente: "Esto no es una paz, es el silencio de las ciudades que el enemigo está a punto de ocupar". El príncipe no puede aquí dejar nunca de levantar el brazo, nunca puede relajar los resortes sin peligro ("siempre con el cuchillo en la mano", decía MAQUIAVELO). La función de los hombres, "como la de los animales", es aquí el instinto, la obediencia, el castigo. Nada viene a templar esta obediencia; se necesita extrema: "la voluntad del príncipe, una vez conocida, debe producir su efecto tan infaliblemente como una bola lanzada contra otra debe producir el suyo. Ninguna objeción sacada de los sentimientos naturales, del estado de salud, de las leyes del honor, es válida contra el mandato del déspota. "Se recibió la orden, y esto basta". "El hombre es una criatura que obedece a una criatura que manda".

¿Se ha de hablar de las leyes de la educación? Poner el temor en el corazón, rebajar este para hacerlo servil, imprimir en el espíritu algunos principios de religión muy simples: he ahí la educación. Es nula... El saber es demasiado peligroso bajo tal régimen. "La extrema obediencia supone ignorancia en quien obedece..., inclusive en quien manda, el cual no tiene que discutir, que dudar ni razonar; no tiene más que madar". ¿Es preciso hablar de las leyes en general? No se necesitan muchas en el gobierno despótico, donde todo debe producirse de acuerdo con dos o tres ideas que no cambian: "cuando instruís a un animal os guardáis mucho de hacerle cambiar de maestro, de lecciones y de conducta; impresionáis su cerebro con dos o tres movimientos, y nada más".

Capítulo XIII: *Idea del despotismo*. "Cuando los salvajes de la Luisiana quieren coger fruta, cortan el árbol por su base y cogen la fruta. Eso es el gobierno despótico". He ahí. inspirado en un proverbio español, un capítulo de dos líneas, como los hay, a veces, en *El espíritu de las leyes*. Esta es la manera que tiene el autor de decir "una cosa que hace ver otras muchas" (señal, según el propio MONTESQUIEU, de un gran pensamiento).

MONTESQUIEU toma sus ejemplos de los gobiernos de Oriente, el turco, el persa, con sus "sultanes celosos y sus eunucos melancólicos", que

habían pintado los viajeros célebres de la época: Tavernier, Chardin. Ello autoriza a sus comentadores a reprocharle haber descuidado los despotismos "ilustrados", ruso y prusiano, tan atrayentes en su tiempo para un observador, y mucho más ricos y matizados que aquellos. A. SOREL encuentra que esta pintura tan espantosa del despotismo no tiene vida. ¡Ah, si el gran historiador contemporáneo hubiera vivido bastante para estar al tanto de los horribles despotismos policíacos de nuestros días, de "la era de las tiranías" que se abre después de 1914, hubiera cambiado este reproche por un testimonio suplementario de admiración! MONTESQUIEU, anticipadamente, lo dijo todo, lo describió todo, en fórmulas vengadoras, pues su odio al despotismo, lejos de cegarle, le volvió más lúcido aún. Esta lucidez se advierte en la siguiente observación, que va contra las preferencias tan marcadas del autor, contra su imperiosa sed:

"Después de todo lo que acabamos de decir, parece que la naturaleza humana habría de alzarse sin cesar contra el gobierno despótico; pero, a pesar del amor de los hombres a la libertad, a pesar de su odio contra la violencia, la mayor parte de los pueblos están sometidos a él. Esto es fácil de comprender. Para formar un gobierno moderado hay que combinar los poderes, regularlos, atemperarlos, hacerles obrar, dar *lastre a uno, por así decirlo, para ponerle en condiciones de resistir a otro*; es una obra maestra de legislación que el azar hace rara vez y que rara vez se permite hacer a la prudencia. Un gobierno *despótico, por el contrario, salta a la vista, por decirlo así*; *es uniforme en todos sus aspectos*; *como no hacen falta más que pasiones para establecerlo, todo el mundo es bueno para ello*".

Esta "obra maestra de legislación", que ni el azar ni la prudencia podrían asegurar a la monarquía francesa, fuente de las alarmas de MONTESQUIEU, ¿no creyó encontrarla este en Inglaterra, única nación en el mundo que tuvo, "como objeto directo de su constitución, *la libertad política*"?

5. TEORÍA DE LA LIBERTAD POLÍTICA: LA CONSTITUCIÓN INGLESA

Hay una secreta falta de homogeneidad entre los primeros libros de *El espíritu de las leyes* y el libro XI, que trata "de las leyes que forman la libertad política en su relación con la constitución", libro el más famoso de toda la obra, el único, podría jurarse, que es todavía, si no leído, al menos, hojeado por los espíritus apresurados de hoy. El lector que acaba de dejar la teoría de los gobiernos tiene la impresión, al hundirse en este libro XI, de haber cambiado imperceptiblemente de paisaje y de clima; del gobierno moderado ha pasado a la libertad política, etapa nueva en el progreso de los Estados; es verdad que la libertad política no se encuentra más que en

los gobiernos moderados, pero también es verdad que no todos estos la llevan consigo; todos se aproximan a ella, pues si no, caerían en el despotismo, pero no todos la alcanzan.

¿En qué consiste, pues? Ninguna palabra es más equívoca que la de libertad, ninguna ha recibido significaciones más diferentes:

"Cierto pueblo [el moscovita] tomó durante mucho tiempo por libertad el uso de llevar una larga barba..., cada uno llamó libertad al gobierno que era conforme a sus costumbres o a sus inclinaciones. Como en las democracias el pueblo parece hacer, poco más o menos, lo que quiere, se cifró la libertad en esta clase de gobiernos, *y se confundió el poder del pueblo con la libertad del pueblo..., pero la libertad política no consiste en hacer lo que se quiere*".

¿Entonces en qué consiste? En poder hacer lo que se *debe* querer, en no estar jamás obligado a hacer lo que no se *debe* querer. Pero ¿quién fija el deber, lo que se debe querer? Las leyes. La libertad es el poder de las leyes, no del pueblo. Y el poder de las leyes es la libertad del pueblo. Máxima digna de grabarse en mármol: "La libertad es el derecho de hacer *todo lo que las leyes permiten*; y si un ciudadano pudiese hacer lo que prohíben, no tendría ya libertad, porque los demás tendrían igualmente ese poder".

Tal es la libertad de la Constitución, fundamento de la libertad del ciudadano: "La libertad política en un ciudadano es esa tranquilidad de ánimo que proviene de la opinión que cada uno tiene de su seguridad, y para disfrutar de esa libertad es menester que el gobierno sea tal que un ciudadano no pueda temer a otro ciudadano".

Se vio que esta libertad no está siempre en los gobiernos moderados, república o monarquía, porque el abuso de poder —y, por tanto, el atentado a la seguridad del ciudadano— no está excluido de esas mismas formas. "Es una experiencia eterna que todo hombre que tiene poder se ve impulsado a abusar de él y llega hasta donde encuentra límites. *¡Quién lo diría!: hasta la virtud tiene necesidad de límites*". El abuso del poder solo se ve impedido si, "por la disposición de las cosas, *el poder detiene al poder*". Lo que supone no el poder único y concentrado, sino una fragmentación del poder y cierta *distribución de poderes separados*. La expresión clásica "separación de poderes", que MONTESQUIEU, por lo demás, no emplea nunca, es muy trivial, muy pobre, para dar cuenta de una noción tan plena.

No hay más que una nación en el mundo que tenga como objeto de su constitución la libertad política así definida. MONTESQUIEU va a analizar esta constitución en el capítulo VI del libro XI, capítulo largo y capital, sobre el cual se inclinarán generaciones de especialistas del derecho constitucional.

Este célebre capítulo, citado con más frecuencia que leído detenidamente, abarca, en verdad, dos objetos, que son diferentes, aun estando estrechamente vinculados: el primero es la teoría *in abstracto* de la separación de los poderes; el segundo es la descripción *concreta* de los mecanismos del gobierno inglés. Concreta, aunque extrañamente velada, enturbiada —¿precaución frente a la censura?—, por el irritante empleo del condicional y la ausencia de toda designación precisa (Cámara de los Lores, Cámara de los Comunes, etc. ...) de los mecanismos gubernamentales. Además, el deslizamiento del primer objeto al segundo es insensible, lo cual se produce con cierta fluctuación. El autor hubiese considerado como una insufrible pedantería el uso de artificios externos para mostrar este tránsito a su lector, que él se empeña absolutamente en suponer muy inteligente.

Las reminiscencias de LOCKE en la presentación de la teoría llamada de la separación de los poderes son evidentes. Pero MONTESQUIEU hace del judicial un poder distinto, el tercero, mientras que LOCKE parece no ver en él más que una rama del ejecutivo. "*Todo estaría perdido si un mismo hombre o un mismo cuerpo de los principales, o de los nobles, o del pueblo, ejerciese estos tres poderes: el de hacer las leyes, el de ejecutar las resoluciones públicas y el de juzgar los crímenes o las diferencias de los particulares*". Pues no hay libertad cuando el legislativo y el ejecutivo están reunidos en unas mismas manos. "Se puede temer que un mismo monarca o un mismo Senado hagan leyes tiránicas para ejecutarlas tiránicamente". Tampoco hay libertad cuando el poder de juzgar, el judicial, no está separado del legislativo y del ejecutivo. "Si estuviese unido al poder legislativo, el poder sobre la vida y la libertad de los ciudadanos sería arbitrario, pues el juez sería legislador; si estuviese unido al poder ejecutivo, el juez podría tener la fuerza de un opresor". Lo que permite a MONTESQUIEU calificar la monarquía de gobierno moderado es precisamente que, en la mayor parte de los reinos de Europa, el príncipe, que reúne en sus manos los dos primeros poderes, deja a otros el ejercicio del tercero: "entre los turcos, donde estos tres poderes están reunidos en la cabeza del sultán, reina un espantoso despotismo".

Pero he aquí que, sin decirlo, como continuando su pensamiento, y muy incidentalmente ("de los tres poderes de que hemos hablado, el de juzgar es en cierto modo nulo"), MONTESQUIEU pasa al estudio de las tres fuerzas concretas cuya componente forma el gobierno inglés: pueblo, nobleza y monarca. Lo que nos describe es un gobierno mixto, aunque no emplee el término; es este tipo de gobierno que BODIN, en nombre de la soberanía indivisible, había condenado con el vigor que conocemos. Desde la revolución de 1688, el régimen de Inglaterra había tomado definitivamente esta fisonomía —al menos, exterior— de gobierno mixto. La evo-

lución estaba lejos de haber acabado. MONTESQUIEU nos pinta este gobierno, o más exactamente (pues todo color, como nota SOREL, falta en este capítulo), nos lo dibuja, con trazo seco y preciso, tal como se presentaba alrededor de los años 1730, como si todo estuviera dicho en lo sucesivo. El relieve gana con ello si la humilde verdad pierde.

Primera fuerza o poder que se ha de considerar en esta nueva perspectiva: *el pueblo.*

Este no actúa por sí mismo, sino por sus representantes.

"Como en un Estado libre, todo hombre que se reputa estar en posesión de un alma libre debe gobernarse por sí mismo, sería menester que el pueblo ejerciera de un modo directo el poder legislativo; pero como esto es imposible en los grandes Estados y está sujeto a muchos inconvenientes en los pequeños, es necesario que el pueblo haga por medio de sus representantes todo lo que no puede hacer por sí mismo".

¿Cómo se eligen esos representantes? Podrían serlo en el cuerpo de la nación en general; pero es mejor que lo sean en un marco local, lo que supone una división del país en circunscripciones, de modo que los habitantes se elijan un representante en cada lugar principal. "*Se conocen mucho mejor las necesidades de la propia ciudad que las de otras ciudades, y se juzga mejor de la capacidad de nuestros vecinos que de la de los demás compatriotas*". Pero ¿quién tiene el derecho de elegir dentro de cada circunscripción? "Todos los ciudadanos, excepto aquellos que están en tal estado de ruindad que se consideran como sin voluntad propia". El cuerpo de los representantes, así compuesto, no toma tampoco, por lo demás, "resoluciones activas"; es algo que no haría bien, y no es elegido para eso, "sino *para hacer leyes o para ver si se han ejecutado bien las que ha hecho*, cosa que puede hacerlo muy bien, y que inclusive únicamente puede hacerlo bien".

Descubrimos aquí las principales reglas del régimen representativo moderno, tales como se habían impuesto en Inglaterra antes de pasar a todos los países civilizados; vemos la Cámara de los Comunes, madre de las asambleas elegidas.

Segundo poder: la nobleza. ¿Por qué hereditaria? ¿Por qué constituye un cuerpo particular que comparte el poder legislativo con el cuerpo de los representantes del pueblo? ¿Por qué, en materia de finanzas, este cuerpo de los nobles no tiene, por el contrario, más que un *veto*: yo impido? Responder a estas preguntas es describir, al mismo tiempo, los poderes de la Cámara de los Lores en aquella época.

"El cuerpo de los nobles debe ser hereditario. Lo es, primeramente, por su naturaleza; y, por otra parte, es menester que tenga un interés muy

grande en conservar sus prerrogativas, odiosas por sí mismas, y que en un Estado libre deben estar siempre en peligro". ¿Hay mayor interés que transmitir a los hijos sus propios privilegios?

"Si estas gentes, distinguidas por el nacimiento, las riquezas o los honores..., estuviesen confundidas entre el pueblo, y si no tuviesen en él más que una voz, como los demás, *la libertad común sería su esclavitud, y* no tendrían ningún interés en defenderla, porque la mayor parte de las resoluciones irían contra ellos. La parte que tienen en la legislación debe, pues, ser proporcionada a las otras ventajas que tienen en el Estado; lo cual ocurrirá si forman un cuerpo que tenga derecho a frenar los intentos del pueblo, como el pueblo tiene derecho a frenar los suyos".

Caso particular de las finanzas:

"Pero, como un poder hereditario podría verse llevado a seguir sus intereses particulares y a olvidar los del pueblo, es menester que en las cosas en que se tiene un soberano interés en corromperlo, como en las leyes que atañen a la recaudación de fondos, no tome parte en la legislación sino por su facultad de impedir, y no por su facultad de estatuir".

Facultad de estatuir es el derecho de ordenar por su propia autoridad, o de corregir, enmendar, rehacer lo que otro ha hecho; mientras que *facultad de impedir* no es más que el derecho de rechazar y, por tanto, de hacer nulo lo que otro ha ordenado, sin poderlo cambiar.

"*Así, el poder legislativo será confiado al cuerpo de los nobles y al cuerpo que sea elegido para representar al pueblo, cada uno de los cuales tendrá sus asambleas y sus deliberaciones aparte, y puntos de vista e intereses separados*". Así, cada una de las dos partes o Cámaras del cuerpo legislativo poseerá el "lastre" necesario para ponerse en situación de resistir a la otra.

Tercer poder: el monarca. A él le corresponde el poder ejecutivo, porque "esta parte del gobierno, que tiene casi siempre necesidad de una acción momentánea, está mejor administrada por uno solo que por varios, mientras que lo que depende del poder legislativo está frecuentemente mejor ordenado por varios que por uno solo". ¿Qué ocurriría si faltara el rey? El ejecutivo debería ser confiado a cierto número de miembros del legislativo, a una comisión del legislativo. Sería la reunión en manos de esta comisión de los dos poderes cuya separación caracteriza al Estado libre. "Ya no habría libertad". En estos términos condena MONTESQUIEU sin apelación al gobierno de asamblea. No condena de ningún modo el gobierno parlamentario con preponderancia del legislativo. Traduce una situación constitucional inglesa, en que, no lo olvidemos, los ministros gobernaban en nombre del rey y en modo alguno como delegados de la mayoría de los Comunes. Etapa que en la misma Inglaterra sería un día superada.

¿Cómo dar a este monarca (y a sus ministros, demasiado despreciados por MONTESQUIEU) el "lastre" necesario para permitirle resistir al legislativo y, ante todo, a los Comunes? ¿Cómo dar al legislativo (y, ante todo, a los Comunes) el "lastre" necesario para permitirle resistir al ejecutivo?

La máquina gubernamental inglesa estaba, a esté respecto —o parecía estarlo—, singularmente lista desde 1688. En su *Historia de Inglaterra*, publicada de 1722 a 1725, el francés RAPIN-THOYRAS, refugiado protestante, había dicho:

"El fin de la Constitución inglesa es la libertad; el medio es una monarquía mixta... Las prerrogativas del soberano, de los grandes y del pueblo están de tal manera templadas las unas por las otras, que se sostienen mutuamente. Al mismo tiempo, cada uno de estos tres poderes, que participan en el gobierno, puede poner obstáculos invencibles a las tentativas que uno de los otros dos, o inclusive los dos juntos, pretenden hacer para tornarse independientes".

Estas frases pesadas repetían a distancia, en cuanto a precisión descriptiva, al ingenioso LOCKE. MONTESQUIEU —que conoce la obra de RAPIN y que, dice SOREL, la utiliza de tal manera que la ha hecho "olvidar a la posteridad"— va a explotar este tema del *encadenamiento mutuo de las fuerzas* con una sorda y seca alegría. ¡Admirable regulación de pesos y contrapesos, de palancas y frenos, de acciones y reacciones! Es realmente "la obra maestra de legislación", debida a una maravillosa prudencia, a un maravilloso sentido práctico en la utilización de los azares —y de las convulsiones— de la Historia.

"He aquí, pues, la constitución fundamental del gobierno de que hablamos. Estando compuesto en ella el cuerpo legislativo de dos partes, la una encadenará a la otra con su mutua facultad de impedir. Las dos estarán ligadas por el poder ejecutivo, que a su vez lo estará por el legislativo".

¿Dónde encuentra el legislativo el lastre necesario para resistir al ejecutivo? Helo aquí:

El legislativo está asegurado por sesiones periódicas, no volverán a verse reyes que traten, como lo habían hecho los Estuardo, de gobernar sin Parlamento.

Si el cuerpo legislativo estuviera sin reunirse durante un tiempo considerable, ya no habría libertad. Y ello porque ocurriría una de estas dos cosas: o no habría ya resoluciones legislativas, y el Estado caería en la anarquía, o estas resoluciones serían tomadas por el poder ejecutivo, y este se convertiría en absoluto".

Dos reglas garantizan la convocatoria anual del Parlamento: la del voto anual del presupuesto y la del voto anual de la ley que autoriza el

ejército permanente. Si no, el legislativo correría el riesgo de perder su libertad, porque el ejecutivo no dependería ya de él. Solo al legislativo le corresponde la *facultad de estatuir*, es decir, de ordenar y de corregir sobre la legislación. "Si el monarca tomara parte en la legislación con la facultad de estatuir, ya no habría libertad". Al legislativo le corresponde la facultad, no de detener al ejecutivo, sino de examinar de qué manera han sido ejecutadas las leyes que él ha hecho (control parlamentario, se dirá más tarde). Y si han sido mal hechas, el legislativo no puede culpar al rey, inviolable y sagrado, pero sí a sus consejeros, los cuales pueden ser "sometidos a investigación y castigados". Se reconoce aquí la regla inglesa del *impeachment*: acusación de un ministro por los Comunes ante los Lores.

El ejecutivo, por su parte, convoca al legislativo, el cual no debe estar siempre reunido, ni debe reunirse por sí mismo (LOCKE había pensado igual), como tampoco debe suspenderse, es decir, separarse por sí mismo. Para estas reglas hay, fuera de otras razones, la siguiente, que bastaría: la seguridad del ejecutivo. Un legislativo siempre reunido "ocuparía demasiado al poder ejecutivo, que no pensaría en ejecutar, sino en defender sus prerrogativas". Un legislativo que tuviese el derecho de suspenderse a sí mismo "podría ocurrir que no se suspendiese nunca, lo cual sería peligroso en el caso en que quisiese atentar contra el poder ejecutivo". Es menester, por tanto, que el ejecutivo regule el tiempo de la reunión y la duración de las sesiones del legislativo.

El monarca, que no puede —ya hemos visto por qué— tomar parte en la legislación con *facultad de estatuir*, debe tomar parte en ella con *facultad de impedir*. ¿Por qué? Para defenderse, para evitar verse "muy pronto despojado de sus prerrogativas". Se reconoce en ello el *veto real*, que permitía al monarca inglés rechazar un *bill* votado por las dos Cámaras. Pero, desde 1707, en que la Reina Ana se sirvió todavía de él, el veto estaba muerto: *muerto como la reina Ana*. MONTESQUIEU ignora este hecho, o no lo tiene en cuenta.

En fin, el monarca es, como se sabe, inviolable y sagrado, de modo que sus consejeros o ministros responden por él. Ello es necesario. Es necesario para la libertad: "El cuerpo legislativo no debe tener el poder de juzgar la persona y, por consiguiente, la conducta de quien ejecuta. Su persona debe ser sagrada, porque, siendo necesaria al Estado para que el cuerpo legislativo no se vuelva tiránico, desde el momento que fuese acusada o juzgada ya no habría libertad. En este caso, el Estado no sería ya una monarquía, sino una República no libre". Penetrante observación, que evoca el proceso de Carlos I Estuardo y sus consecuencias; que explica de antemano el proceso de Luis XVI y las suyas.

¿Cómo no admirar con MONTESQUIEU un mecanismo tan perfeccionado? Sin embargo, una objeción viene a la mente: tan bello equilibrio, ¿no corre el riesgo de conducir a la inmovilidad de esos atletas que, hombro a hombro, se esfuerzan en vano en hacerse retroceder? Si nuestros tres poderes antagonistas (que no son ya —y he aquí la anunciada transición— los tres poderes abstractos del comienzo, sino tres fuerzas sociales: pueblo, rey y nobleza, constituyendo esta última el elemento mediador, el "poder intermedio"), si nuestros tres poderes antagonistas se frenan recíprocamente demasiado bien, toda esta magnífica máquina gubernamental se detiene, se bloquea. No —responde MONTESQUIEU, que ha previsto la objeción—; se sabe que hay un movimiento de los asuntos, que no debe ser ni demasiado lento ni demasiado rápido, y que arrastra necesariamente en una acción común a las fuerzas mutuamente encadenadas: "*estos tres poderes deberían formar un reposo o una inacción. Pero, como por el* movimiento *necesario de las cosas están obligados a marchar, se verán forzados a marchar de acuerdo*".

Respuesta seductora, pero caracterizada de un vago optimismo. Es que quizá era todavía demasiado pronto para que la solución verdadera se impusiera al observador del sistema inglés. Esta solución era la del primer ministro, jefe de su mayoría, que tenía a la vez la confianza de esta mayoría y la del rey, siendo así capaz de hacer marchar "de concierto" todas las partes mutuamente encadenadas del coche gubernamental. ¿Había meditado suficientemente MONTESQUIEU sobre el ejercicio del poder por Walpole?

Pero no enturbiemos nuestro placer, o, más bien, el placer de los lectores de 1748. Si todo no está dicho en esta descripción famosa, ¿hay en ninguna otra gran obra política una riqueza de ideas tan desbordante como en este solo capítulo —largo, es verdad— de *El espíritu de las leyes?* "Hay en él algunas páginas que han ejercido la más profunda influencia en el derecho constitucional de Occidente" (ESMEIN).

Para salir al paso del reproche, fácil de prever, de que rebaja a Francia, exaltando a Inglaterra, MONTESQUIEU termina este capítulo memorable con las siguientes líneas, que huelen a defensa, y quizá a simulación:

"No pretendo con esto rebajar a los otros gobiernos, ni decir que esta libertad política extrema deba mortificar a los que no la tienen más que moderada. ¿Cómo podría decir esto yo, que creo que el exceso mismo de la razón no es siempre deseable, y que los hombres se acomodan casi siempre mejor a los medios que a los extremos?".

Lenguaje enredado y poco convincente. Hasta aquí el autor no había visto en la libertad de la Constitución inglesa un exceso de la razón, algo extremo. Comprende, pues, que necesita explicarse mejor y, en el inimita-

ble pequeño capítulo VII del mismo libro IX ("De las monarquías que conocemos") puntualiza la diferencia entre dos especies de gobierno moderado. Un gobierno moderado que es atemperado por los cuerpos intermedios, así como por cierta separación entre el ejecutivo y el judicial: el de Francia. Un gobierno moderado que tiene la libertad política como objeto directo y que está enteramente orientado por ella, así como por la preocupación de la "seguridad del súbdito", verdadera "obra maestra de legislación", que cierra toda salida al odiado despotismo: el de Inglaterra.

"Las monarquías que conocemos no tienen, como esta de que acabamos de hablar, la libertad como objeto directo; no tienden más que a la gloria de los ciudadanos, del Estado y del príncipe. Pero de esta gloria resulta un espíritu de libertad que, en estos Estados, puede hacer también grandes cosas y quizá contribuir a la felicidad tanto como la libertad misma. Los tres poderes no están en ellas distribuidos y fundidos sobre el modelo de la constitución de que hemos hablado. Cada uno de ellos tiene una distribución particular, según la cual se aproximan más o menos a la libertad política; y si no se aproximasen, la monarquía degeneraría en despotismo".

Tantas precauciones eran, por lo demás, perfectamente vanas. Tanto más cuanto que en otro "capítulo inglés", consagrado al espíritu general de la nación británica, la admiración, como se verá, prevalece con mucho sobre las reservas. De grado o por fuerza, MONTESQUIEU debía convertirse en el propagandista más célebre, en el más eficaz, de las instituciones inglesas en Francia. Y, sin embargo, parece que, en realidad, él no creyó posible, en virtud de su misma concepción general de las leyes, trasplantar felizmente las instituciones inglesas a un país como Francia, de carácter tan diferente. Parece que deseó, simplemente, reducir la monarquía francesa a su naturaleza y a su principio, de los cuales, según él, se desviaba peligrosamente.

Sea de ello lo que fuere, VOLTAIRE, sin alegría, dejaría constancia —él, el autor de esas *Cartas filosóficas o Cartas inglesas* de 1734, que, aunque superficiales, habían preparado el terreno para el estudio magistral de su gran rival— ; VOLTAIRE escribiría: el elogio que MONTESQUIEU "ha hecho del gobierno inglés es lo que más ha agradado en Francia". Magnífico elogio, en verdad —gruñirían los monárquicos franceses presuntuosos— , el que coloca la Constitución inglesa "por encima de las de todos los demás Estados de Europa", el que la considera "altamente superior" a la Constitución nacional: ¡hermoso trabajo haber "llevado al anglicismo", al paroxismo del anglicismo, a las imaginaciones francesas! "A fuerza de ser amigo de los hombres —escribiría CREVIER— , el autor de *El espíritu de las leyes* deja de amar a su patria como debiera. El inglés debe sentirse halagado

leyendo esta obra, pero esta lectura solo es capaz de mortificar a los buenos franceses".

6. La teoría de los climas

¿Cuáles dominan, las causas físicas o las causas morales? ¿Cuál prevalece en la conducta humana, el hombre-espíritu o el hombre-animal, la máquina, la materia? Viejo debate, que es, en el fondo, el de la *necesidad* y la *libertad*. Entre las causas físicas, el clima, desde Aristóteles, Hipócrates, Galeno, Polibio, había atraído la atención de los observadores. Pero Bodin había sido el primero en introducir verdaderamente la noción de clima en la ciencia política. Lo había hecho a su manera, curiosa e imperfecta, mezclando las observaciones que le inspiraban sus inmensas lecturas sobre el mundo conocido (inclusive Moscovia y Etiopía) con consideraciones astrológicas y "armónicas".

En el primer capítulo del libro V de la *República*, Bodin pretendía proporcionar el medio de conocer el natural de los pueblos. Tres climas, según él, el Norte o Septentrión, el Mediodía y el mediano o templado, dan tres tipos de hombres profundamente diferentes. El hombre del Norte tiene la fuerza —los grandes ejércitos han venido del Septentrión— , es brutal, impetuoso, pero casto y púdico. Es veleidoso y sin palabra. Se gobierna por la fuerza; "y todavía ahora en Alemania se utiliza el derecho del soldado teutón, que no es ni divino, ni humano, ni canónico; pero es el más fuerte, que pretende que se haga lo que él manda". El hombre del Mediodía, "muy lúbrico", vindicativo y astuto, es inclinado a las ciencias ocultas y contemplativas, a la filosofía, a las matemáticas, a las meditaciones religiosas. Se gobierna por religión. El hombre del clima templado, menos fuerte que el hombre del Norte, es más razonable que el del Mediodía y no tolera bien la monogamia; le han caído en suerte "las ciencias políticas, las leyes, la jurisprudencia, la gracia de decir bien y de bien discurrir". Se gobierna por razón y justicia.

Es preciso contar también con la influencia de los vientos, que hacen a los hombres inquietos, turbulentos; con la de las montañas, que los tornan independientes, impacientes por la libertad política, por gobernarse por sí mismos: "se engañaría mucho quien quisiera cambiar el Estado popular de los suizos y grisones, y de otros montañeses, en monarquía; pues, aunque la monarquía es mucho mejor por sí misma, el súbdito no es en ella tan autónomo".

Bodin, sin embargo, no vacilaba en proclamar que el país y la naturaleza de los lugares no se imponen por "necesidad en las costumbres de los

hombres". La disciplina puede cambiar el natural: "hasta qué punto la crianza [educación], las leyes, las costumbres, tienen poder para cambiar la naturaleza". En sentido inverso, el relajamiento puede estropear los más bellos dones de la naturaleza: los romanos "perdieron todo el esplendor y virtudes de sus padres por una ociosidad laxa y cobarde". Indiscutible nos parece la siguiente conclusión de un capítulo en más de un concepto discutible:

"Esto en cuanto a las naturales inclinaciones de los pueblos, las cuales, sin embargo, no llevan consigo necesidad, como he sostenido, pero son de gran consecuencia para el establecimiento de las Repúblicas, de las leyes, de las costumbres, y para saber de qué manera hay que tratar o capitular con los unos y con los otros".

Este viejo debate sobre las causas físicas y las morales atormentó a MONTESQUIEU. Él escribió en alguna parte: "Las morales acentúan demasiado su atención sobre el alma; las físicas lo hacen sobre el cuerpo. Las unas consideran al hombre más como un espíritu; las otras, más como la máquina de un artesano". Y, después de haber descrito tan magistralmente, en su teoría de los gobiernos, la acción de las causas morales —virtud, honor— , he aquí que MONTESQUIEU parece acometido por una especie de frenesí de causas físicas. Puede explicarse esto por algunas de sus lecturas, sobre todo por la del libro de un autor inglés, ARBUTHNOT, titulado *Efectos del aire sobre el cuerpo humano*, traducido al francés en 1742.

Hasta tal punto que la explicación científica —que BODIN, en definitiva, no había dado— de la influencia del clima sobre el espíritu, sobre las pasiones del hombre y, por tanto, sobre su comportamiento político, nos es propuesta por MONTESQUIEU al comienzo de su libro XIV: "*De las leyes, en su relación con la naturaleza del clima*". Escuchemos al autor disertar, docta y complacidamente, sobre los efectos del aire frío y del aire caliente. El aire frío, contrayendo las extremidades de las fibras exteriores de nuestro cuerpo, disminuiría la longitud de estas fibras y aumentaría su fuerza; el aire caliente, por el contrario, relajando las extremidades de las fibras y alargándolas, disminuiría su fuerza y su elasticidad. P. HAZARD se burla respetuosamente de estas fantasías del genio: "Si nos sorprendiésemos de esta intervención de las fibras en *El espíritu de las leyes*, afligiríamos a MONTESQUIEU, pues él la estimaba en mucho ... ". Tan grande fue en nuestro autor, en un momento dado, "la tentación de explicar el espíritu de las leyes por la materia", y si la rechazó finalmente no fue sin haber cedido a ella lo suficiente para no tener nada que echar de menos.

Sigámosle, pues, en su sinuosa marcha.

Así, los sentimientos hacen que se tenga más fuerza en los climas fríos. Y, por ello, más confianza en sí mismo, más conciencia de la propia

superioridad, mayor sensación de seguridad, más audacia emprendedora. De donde se derivarían menos deseos de venganza, menos sospechas, menos política y astucias, más franqueza. ¡Cáspita! —sonríe A. SOREL— , son muchas estas virtudes "para el hielo y la humedad". Admiremos, pues, en lo sucesivo, la franqueza de los normandos, dejemos de hablar de la pérfida Albión y de las querellas de Alemania!

Los sentimientos hacen también que, en los climas fríos, seamos poco sensibles a los placeres, al dolor, al amor. Y si los ingleses se matan sin razón, por *spleen*, con tanta facilidad, quizá no sean culpables los sentimientos, pero ello se debe, sin embargo, al estado físico de la máquina"; esta se encuentra cansada de sí misma, aparentemente, por falta de "filtración del jugo nervioso". Aparece una enfermedad que no tiene localización particular: el peso de la vida.

Pero, se dirá, ¿qué relación guarda esto con el gobierno de los ingleses, con esa libertad regulada por las leyes? ¡Cómo! ¿No lo ven ustedes? MONTESQUIEU, en cambio, "ve muy bien que el gobiemo que mejor convendría a gentes para quienes todo fuera insoportable sería aquel en que no pudieran culpar a uno solo de lo que causa sus pesares, pues donde gobiernan las leyes más bien que los hombres sería menester, para cambiar el Estado, derribarlas a ellas mismas". Ese gobierno de las leyes, por otra parte, no conviene menos a ese "carácter de impaciencia" que la nación inglesa ha recibido del clima y que no le permitiría aguantar mucho tiempo las mismas cosas ni las mismas gentes. Y si los proyectos de la tiranía son siempre desbaratados en Inglaterra, ¿no es por ese hecho mismo de la impaciencia, de la inquietud, debido al clima? "La servidumbre comienza siempre por el sueño. Pero un pueblo que no tiene tranquilidad en ninguna situación, que se palpa sin cesar y encuentra todos los lugares doloridos, apenas puede dormir".

Sobre este tema de las relaciones entre la "naturaleza del clima" y las "leyes de la servidumbre política" (título del libro XVII), MONTESQUIEU es inagotable en proposiciones generales, a veces verdaderas, con frecuencia seductoras, en ocasiones perfectamente aventuradas, a las que acecha el sarcasmo de VOLTAIRE, siempre vigilante, siempre dispuesto a disipar la embriaguez de deducción del autor de *El espíritu de las leyes*.

¿Por qué hay en Asia un espíritu de servidumbre y en Europa un genio de libertad? Porque Asia no tiene verdaderas zonas templadas, mientras que en Europa la zona templada es muy extensa. De modo que en Asia los lugares más fríos se tocan inmediatamente con los lugares muy cálidos, mientras que en Europa el clima, desde el Mediodía hasta el Norte, se va enfriando insensiblemente; así, cada país es muy semejante a su vecino; la diferencia, al menos, no es notable.

"De ahí se sigue que, en Asia, las naciones fuertes están frente a naciones débiles; los pueblos guerreros, valientes y activos, lindan inmediatamente con pueblos afeminados, perezosos, tímidos; es inevitable, por consiguiente, que uno sea conquistado y otro conquistador. En Europa, por el contrario, las naciones fuertes se enfrentan con otras naciones fuertes; las limítrofes tienen más o menos el mismo valor. Esta es la gran razón de la debilidad de Asia y de la fuerza de Europa, de la libertad de Europa y de la servidumbre de Asia; causa que yo no sé que se haya advertido todavía. Esto es lo que hace que en Asia nunca se produzca un aumento de la libertad, mientras que en Europa aumenta o disminuye, según las circunstancias".

MONTESQUIEU, por lo demás, se apresura a invocar una nueva causa física, que actúa en el mismo sentido: la extensión enorme de las llanuras de Asia, favorable al despotismo (como se vio en la teoría de los gobiernos). En Europa, por el contrario, "la división natural forma varios Estados de una extensión mediocre", en que el gobierno moderado es posible sin comprometer el mantenimiento del Estado. Y esto es lo que en este feliz continente ha formado "un genio de libertad, que hace muy difícil que cada parte sea subyugada y sometida a una fuerza extranjera". ¡Ojalá pueda Europa mantener esta felicidad! Se conocen las inquietudes de MONTESQUIEU ante el asalto del despotismo; el autor invoca aquí en su ayuda a las causas físicas para tranquilizarse.

El clima es poco más que un pretexto para reanudar el tema, que le es tan preferido, de la superioridad de los germanos o godos, "nuestros padres", como él los llama. Trata, en efecto, en este libro XVII de demostrarnos que si los pueblos del norte de Asia conquistan como "esclavos" y "para un amo", los del norte de Europa conquistan *como hombres libres*. ¡Horribles tártaros, que, conquistando el Imperio griego, lo esclavizaron! ¡Admirables, nobles y liberales godos, que, "conquistando el Imperio romano, fundaron por todas partes la monarquía y la libertad"! ¡Bella prerrogativa de Escandinavia! Las naciones que la habitan —y esto debe situarlas por encima de todos los pueblos del mundo— "han sido la fuente de la libertad de Europa, es decir, de casi toda la que existe hoy entre los hombres". El godo Jornandes "llamó al norte de Europa la fábrica del género humano; yo la llamaré más bien la fábrica de los instrumentos que rompen los hierros forjados en el Mediodía. Allí es donde se forman esas naciones valientes que salen de su país para destruir a los tiranos y a los esclavos y para enseñar a los hombres que, habiéndolos hecho iguales la Naturaleza, la razón no pudo hacerlos dependientes, sino para su felicidad".

¡Extraño ensamblaje, muy característico de tres aspectos del espíritu de MONTESQUIEU, si no de *El espíritu de las leyes*: el prejuicio feudal; el

culto del clima frío; el gusto, que el autor comparte con su siglo, y en que su siglo se reconoce en él, de la libertad, de la igualdad primitiva y de la felicidad!

Todo esto, evidentemente, aunque muy atractivo, no es siempre mucho más serio que algunas divagaciones astronómicas de BODIN. Sin excluir fanfarronadas, deja oír A. SOREL ("¡influencia del clima fantástico de Gascuña!"). ¡Oh climas, cuántas inexactitudes, mezcladas con observaciones profundas, se pueden cometer en vuestro nombre! El propio MONTESQUIEU hace observar prudentemente que "la mecánica tiene sus rozamientos, que con frecuencia cambian o detienen los efectos de la teoría", y que la política tiene también los suyos. ¡Sin duda, pero confesemos que aquí, verdaderamente, el rozamiento es muy grande!

Por lo demás, MONTESQUIEU debe andarse con cuidado: los desarrollos serios, científicos, sobre este capítulo de los climas pueden ser más peligrosos que las más arriesgadas burlas. Porque los teólogos vigilan. Grandes nociones, de las que viven o mueren las almas, están comprometidas en el debate. Ya sabemos cuáles son: necesidad, fatalidad, determinismo, materialismo, panteísmo, contra libertad, espiritualismo, Dios personal. BODIN, con toda sinceridad, por otra parte, se había apresurado, tratando de los climas, a protestar de que su influencia entrañara "necesidad", relación necesaria. MONTESQUIEU, ya comprometido por esta misma expresión de "relación necesaria" en su definición de las leyes, debía cubrirse tanto más cuanto que entre BODIN y él había estallado SPINOZA como una bomba. Este había arrojado a los teólogos, en son de desafío, su sistema de la *Etica*, con su necesidad racional. Nada más grave en el siglo XVIII que ser acusado de spinozismo.

MONTESQUIEU lo será. Se excusará de ello en la *Defensa de El espíritu de las leyes*, publicada en 1750. Podrá invocar el capítulo titulado de manera significativa: *que los malos legisladores son los que favorecieron los vicios del clima y los buenos son los que se opusieron a ellos*. Censura con esto al legislador de la India (Buda) por haber difundido una doctrina de aniquilamiento, de inacción en espera de otra vida, doctrina que, "nacida de la pereza del clima y, a la vez, favoreciéndola, ha causado mil males". Felicita, por el contrario, a los legisladores de la China (Confucio) por haber hecho "completamente prácticas" la religión, la filosofía y las leyes del país, muy propias para hacer cumplir a los chinos los deberes de la vida presente. Termina con esta máxima, que lo salva todo: "*Cuanto más conducen a los hombres al reposo las causas físicas, más deben alejarlos de él las causas morales*". Tranquilícense los teólogos, y más ampliamente todos los fervientes de la libertad contra la necesidad, pues un chino no será necesariamente "lo que exige el clima de la China" (P. HAZARD).

Y si el autor consagra todavía un libro, el XVIII, a las relaciones que tienen las leyes con la naturaleza del terreno —causa física—, va a reservar el siguiente al estudio de una causa misteriosa y completamente moral: *el espíritu general*, y a las relaciones que tienen las leyes con este espíritu general. Se ha podido decir (FOURNOL), exagerando, que MONTESQUIEU, en fin de cuentas, puso esta noción del espíritu general en el centro de la ciencia política, lo mismo que BODIN había colocado en él la soberanía. Hay que confesar que MONTESQUIEU está lejos de haber profundizado en aquel como BODIN en la soberanía. Abrió esta vía negligentemente, soberbiamente, entre muchas otras.

7. NOCIÓN DEL ESPÍRITU GENERAL

"*Lo que es el espíritu general.* Varias cosas gobiernan a los hombres: el clima, la religión, las leyes, las normas del gobierno, los ejemplos de las cosas pasadas, las costumbres, los usos; de donde se forma un espíritu general que resulta de ellas".

El espíritu general es, pues, una resultante, en que el tono, por lo demás, lo da uno de los elementos enumerados, lo que se llamaría en lenguaje moderno "la dominante". Esta dominante difiere según las naciones y su estado de civilización. "La naturaleza y el clima dominan casi exclusivamente entre los salvajes". (He aquí las causas naturales decididamente puestas en su lugar.) "Los modales gobiernan a los chinos... las costumbres daban en otro tiempo el tono en Lacedemonia; las normas del gobierno y las costumbres antiguas lo daban en Roma".

Entonces se presenta otro gran debate clásico: ¿son las leyes más fuertes que las costumbres, o las costumbres más que las leyes? (Es el *quid leges sine moribus* de los antiguos). No esperemos de MONTESQUIEU una respuesta tajante, que no confirmaría la observación. Pero no nos sorprendamos si aconseja, desde luego, la prudencia al legislador: "*cuán necesario es estar atento a no cambiar el espíritu general de una nación*".

¿Quién no reconocería, aunque no la nombre, la nación que elige para ilustrar este precepto? Es Francia. La Francia —lo hemos dicho— monárquica, jerárquica y mundana del antiguo régimen, con sus nobles ligeros, sus salones frívolos, sus elegantes un tanto crueles. Ciertamente... ¿No valen muchos rasgos de este retrato encantador para los franceses de siempre y de todas las condiciones? El lector juzgará de ello.

"Si hubiera en el mundo una nación que tuviera un espíritu sociable, un corazón abierto, alegría de la vida, gusto, facilidad para comunicar sus pensamientos; que fuera viva, agradable, jovial, a veces imprudente, con

frecuencia indiscreta, y que tuviera, con esto, valor, generosidad, franqueza, cierto punto de honra, *sería menester tratar de no estorbar con leyes sus maneras, para no estorbar sus virtudes.* Si, en general, el carácter es bueno, ¿qué importa que se encuentren en él algunos defectos? Se podría contener a las mujeres, hacer leyes para corregir sus costumbres y limitar su lujo; pero ¿quién sabe si no se perdería con ello cierto gusto, la fuente de las riquezas de la nación, y una cortesía que atrae a ella a los extranjeros?... Si se le da un espíritu de pedantería a una nación naturalmente alegre, el Estado no ganará nada con ello, ni en el interior ni en el exterior. *Dejadle hacer las cosas frívolas seriamente, y alegremente las cosas serias*".

Hay que convenir en que, en este carácter de cada nación, vicios y virtudes se mezclan y viven en buena armonía. Es un entrelazamiento, un equilibrio de buenas y malas cualidades. "Las mezclas felices son aquellas de las que resultan grandes bienes, aunque frecuentemente no se sospecharía". ¿No es esto un poco amoral y no huele un poco a herejía? Ciertamente MONTESQUIEU se apresura a arrojar como pasto a los moralistas de espíritu grave, cuya molesta mirada siente pesar sobre él, una frase tranquilizadora: "No he dicho esto para disminuir en nada la distancia infinita que media entre los vicios y las virtudes: ¡líbreme Dios!". Pero no por ello deja de exponer, para justificarse, una distinción equívoca entre vicios morales y vicios políticos, sobre la cual se filtra un subrepticio destello maquiavélico.

Máxima, en todo caso, digna de meditarse por el legislador que quiere a toda costa introducir cambios: reformar *por medio de las leyes* lo que por las leyes está establecido, pero no cambiar sino *por otras costumbres* y otros usos lo que está establecido por los usos y por las costumbres. Censura a Pedro el Grande: "La ley que obligaba a los moscovitas a hacerse cortar la barba y los vestidos, y la violencia de Pedro I, que hacía cortar hasta las rodillas las largas ropas de los que entraban en las ciudades, eran tiránicas". El zar de hierro no tenía ninguna necesidad de estos medios violentos; habría conseguido su fin igualmente con la dulzura; tenía "demasiado mala opinión" de sus pueblos que no eran "animales, como él decía". Con este duro e inmoderado Pedro contrasta el sabio Solón, quien, interrogado sobre si las leyes que había dado a los atenienses eran las mejores, respondió: "Les he dado las mejores que podían recibir". Todos los legisladores deberían escuchar esta hermosa frase.

Así, pues, ¿corresponde a las leyes ajustarse a las costumbres, que en los países civilizados, dan, sobre todo, el tono al espíritu general? ¡Cuidado! No nos apresuremos a sacar esta conclusión. Dejemos tiempo a MONTESQUIEU para corregir con una verdad nueva esta misma que acaba de enunciar, y para escribir: "veamos ahora cómo las costumbres siguen a las leyes".

¿Cómo pueden contribuir las leyes a formar las costumbres, los usos y el carácter de una nación? Es el título del capítulo XXVII, último del libro XIX, consagrado al espíritu general. Largo capítulo, único en su especie en este libro, y notable por un verdadero derroche de condicionales; en este doble respecto, nos recuerda el famoso capítulo VI del libro XI. Y, de hecho, está consagrado igualmente a Inglaterra; es el otro gran "capítulo inglés" de *El espíritu de las leyes*. Por lo demás, a Inglaterra no se la nombra en él, como no se nombraba a Francia en el anteriormente citado.

"Las costumbres de un pueblo esclavo son una parte de su servidumbre; las de un pueblo libre son una parte de su libertad. He hablado en el libro XI de un pueblo libre, he dado los principios de su constitución; veamos los efectos que han debido seguirse de ellos, el carácter que ha podido formarse y los usos que resultan de los mismos".

Entre líneas podemos leer esto: Sí, en la mayor parte de los regímenes, despotismo, monarquía, república inclusive, las leyes siguen las costumbres; las leyes se esbozan sobre el espíritu general forjado por estas costumbres, fuerza invencible. Pero esta situación se trastrueca en una nación que tiene como objeto directo de sus leyes constitucionales la libertad política. Entonces la fuerza del espíritu de libertad así fundado arrastra todo lo demás. Es lo que va a hacernos ver MONTESQUIEU, fascinado de nuevo por ese extraño país, que no se parece a ningún otro; por esa Inglaterra de libertad, por esa gran isla comerciante y dueña arrogante de los mares, donde virtudes y vicios políticos, surgidos de la misma fuente —la Constitución—, se equilibran tan bien y concurren por igual a forjar un espíritu público indomable.

Lo propio de un pueblo libre —escribe el autor— es estremecerse siempre por su libertad.

"Tememos ver escapar un bien que conocemos... y que se nos puede desvirtuar, y el temor aumenta siempre las cosas. El pueblo estaría inquieto por su situación y creería estar en peligro aun en los momentos más seguros..., pero esto mismo contribuiría a hacerle evitar los verdaderos peligros a que podría verse expuesto más tarde... [esto] mantendría en tensión todos los resortes del gobierno y volvería más atentos a todos los ciudadanos".

Y si se tratara de un peligro real, sea que las leyes fundamentales resulten derrocadas, o sea, sobre todo, que una potencia extranjera amenace al Estado, la reacción sería rápida y terrible.

Si "*alguna potencia extranjera amenazara al Estado y pusiera en peligro su fortuna o su gloria, entonces ...*".. Perdonemos una vez más este condicional, a menudo irritante, por la inmensa perspectiva que nos va a

abrir sobre las grandes luchas futuras de la historia británica, por la admirable adivinación que traduce. Toda la indómita fuerza del instinto nacional inglés, en la cual tropezarían y caerían la Revolución francesa y Napoleón, contra la cual se estrellaría en septiembre de 1940 el asalto aéreo de la Alemania hitleriana; toda la obstinación de un Pitt o de un Churchill, poniendo en tensión todas las energías, agotando todas las riquezas de una nación unánime, respiran y rugen de antemano en esta página famosa:

"En este caso, cediendo a los grandes los pequeños intereses, todo se reunirá en favor del poder ejecutivo... Esta nación amará prodigiosamente su libertad, porque esta libertad será verdadera; y podrá ocurrir que, para defenderla, sacrifique sus bienes, su comodidad, sus intereses; que se cargue con los impuestos más duros, tales que el príncipe más absoluto no se atrevería a hacérselos soportar a sus súbditos. Pero, como tendrá un conocimiento cierto de la necesidad de someterse a ellos —los cuales pagaría con la esperanza fundada de no pagar más—, las cargas serán aquí más pesadas que el sentimiento de ellas, mientras que hay Estados en que el sentimiento está infinitamente por encima del mal. Esta nación tendrá un crédito seguro, porque se tomará prestado a sí misma y se pagará a sí misma. Y podrá ocurrir que afronte empresas por encima de sus fuerzas naturales y que haga valer contra sus enemigos inmensas riquezas ficticias, que la confianza y la naturaleza de su gobierno volverán reales. Para conservar su libertad tomaría prestado a sus súbditos, y sus súbditos, que verán que su crédito se perderá si ella era conquistada, tendrán un nuevo motivo para esforzarse en defender su libertad".

Rara vez se elevó más alto MONTESQUIEU que en este nuevo "capítulo inglés". El color, la vida, que faltaban al análisis magistral de la Constitución de Inglaterra en el libro XI, corren aquí parejos con no sé qué lirismo sordo, que este perfecto estilista reserva para sus grandes y más preferidos temas.

8. LA ACOGIDA DISPENSADA A "EL ESPÍRITU DE LAS LEYES"

Un inmenso éxito de curiosidad, en que no faltaba lo que hoy se llamaría *snobismo*, acogió la obra en su aparición. MONTESQUIEU tenía ya gran reputación como autor de las *Cartas persas* y, luego, de las *Consideraciones sobre los romanos*. La grandeza de su designio impresionaba las imaginaciones; los salones de París estaban dispuestos a extasiarse, y se extasiaron; la admiración fue a la vez sincera y convencional.

Era necesario haber "leído aquello". Se sobrentendía que se admiraba *El espíritu de las leyes*, y que era una lectura "deliciosa".

Examinemos algunos testimonios. *Les Nouvelles Littéraires*: "Ha trastornado la cabeza de todos los franceses, y figura en el tocador de las señoras tanto como en el gabinete de los sabios. No sé si el entusiasmo será duradero, pero lo cierto es que no puede ser mayor". Un abate hace del libro casi tanto caso "como de su breviario". Un ilustrado de provincias escribe a MONTESQUIEU: "Desde la creación del sol, esta obra es, en mi entender, la que mejor podría alumbrar al mundo". Un amigo bromea en estos términos: "Venga a ser testigo de los bostezos, de los vapores que ha dado usted a todos los petimetres, a todas las pobres cotorritas, a quienes el buen tono ha forzado a leerle". La señora Geoffrin da las gracias en una larga carta a su "querido presidente"; interrumpe —dice—, para escribirle, una lectura deliciosa, la de un libro nuevo, del que hay en París poquísimos ejemplares, "que se arrebata y se devora", que es la obra maestra de la inteligencia, de la "filosofía, de la metafísica y del saber.... escrito con elegancia, finura, exactitud y nobleza. Las gracias se han preocupado de revestir la erudición ...". Sin embargo, la señora Du Deffand hacía sobre el título mismo la célebre burla, que hojeaba el libro sin penetrar en él: "Esto es ingenio acerca de las leyes".

A causa de esa burla el grave D'Alembert se puso muy mohíno: "¡Cómo! ¡Tratar tan ligeramente semejante obra!"

En 1750, MONTESQUIEU escribe que, en un año y medio, han aparecido veintidós ediciones; los eruditos no comprueban más que una docena, lo cual ya estaría muy bien. El libro se traduce a casi todos los idiomas. Federico II de Prusia lo lee; Catalina II, "emperatriz y legisladora de todas las Rusias", al establecer en 1767 un nuevo código legislativo, elabora una *Instrucción* llena de extractos de MONTESQUIEU, por lo demás, puerilmente presentados. La obra establece escuela en Italia: BECCARIA, reformador del derecho penal, se proclama discípulo de MONTESQUIEU. La acogida hecha a *El espíritu de las leyes* en Inglaterra es entusiasta; los ingleses se apresuran —lo leemos antes que a BLACKSTONE— a adoptar la interpretación de su constitución propuesta por el genial gascón. Se ha pretendido que en 1787 se encontraba siempre un ejemplar del libro en una mesa de la Cámara de los Comunes: *Se non é vero...*

Cuando MONTESQUIEU murió, casi ciego, en 1755, siete años después de la publicación de su gran obra, después de la cual solo había publicado muy pocas cosas, su gloria era europea. Al menos, había podido gozar de ella en vida.

No quiere esto decir que le hubiesen sido ahorradas decepciones y críticas. Dejemos aparte a VOLTAIRE, celoso de una competencia tan aplastante, y que —una vez pagado el inevitable tributo de admiración con estas

grandes palabras: "el género humano había perdido sus títulos; el señor MONTESQUIEU los ha encontrado y se los ha devuelto"— se consagró a la denigración sistemática de *El espíritu de las leyes*. MONTESQUIEU había dicho de antemano de él: "Tiene demasiado talento para entenderme". Mientras que la mayor parte de los demás lectores no tenían suficiente. El designio de *El espíritu de las leyes* era demasiado alto para la gran mayoría de los *leedores* de libros a la moda. Un pensamiento melancólico de MONTESQUIEU iba a verificarse: "Mi obra será más aprobada que leída; semejantes lecturas pueden ser un placer; nunca son una diversión".

Este designio, demasiado alto para el lector medio, era, al mismo tiempo —y de ahí una primera fuente de críticas acerbas e inquietantes para la tranquilidad del autor—, demasiado atrevido para los conservadores estrechos de la época. Conservadores tanto en política como en religión, defensores obstinados del trono y del altar, cerrados al movimiento de las ideas, incapaces de descubrir en MONTESQUIEU lo que en realidad era: un conservador ilustrado. Unas hojas eclesiásticas le acusaron de ser —a la vez y contradictoriamente— discípulo del ateo SPINOZA y sectario de "la religión natural", herejía venida de aquella maldita Inglaterra, de aquel país de LOCKE, que la obra ponía escandalosamente por las nubes.

MONTESQUIEU, por consejo de sus amigos, se decidió a responder en 1750 con su centelleante *Defensa de El espíritu de las leyes*.

Pero, en sentido inverso, este alto designio pareció irrisoriamente tímido —y esta fue una segunda fuente de críticas acerbas— a los verdaderos "filósofos", a los ideólogos materialistas de la Enciclopedia, adversarios, al menos intelectualmente, del orden establecido. Reprocharon a MONTESQUIEU ser demasiado historiador y no bastante filósofo, justificar los hechos, dar cuenta, con una especie de aprobación irritante, de un número considerable de instituciones absurdas en lugar de condenarlas, pura y simplemente, en nombre del derecho natural, de la razón pura, haciendo tabla rasa de todos los prejuicios. En este sentido, *El espíritu de las leyes* les pareció retrasado. HELVECIO escribía que MONTESQUIEU, "con el género de talento de MONTAIGNE", había conservado sus prejuicios de "leguleyo y de gentilhombre", y que esta era la fuente de todos sus errores.

A pesar de todo, ni siquiera los filósofos más estrechos, más sectarios, podían negar a MONTESQUIEU cierto reconocimiento en nombre de la filosofía: por haber dado el ejemplo de una investigación verdaderamente positiva y científica, desprovista de todo misticismo, que proyectaba sobre el dominio inmenso de las relaciones sociales esa lógica triunfante que ahuyenta las sombras. La obra, como dirá muy bien LANSON, respondía a una exigencia de la selecta minoría europea: faltaba un libro de ciencia

política "serio y profundo", a la vez que accesible, no afectado de erudición ilegible y de dogmatismo insoportable. "Lo que MONTAIGNE había hecho al final del Renacimiento respecto a la filosofía moral; lo que en el siglo XVII había hecho DESCARTES en cuanto al método y la metafísica; PASCAL, en relación con la teología moral; FONTENELLE, para el sistema del mundo; lo que, precisamente en este momento del siglo XVIII, intentaba hacer Buffon acerca de la historia natural; eso es lo que hacía MONTESQUIEU en cuanto a la ciencia política. Hacía de ella un elemento de la cultura general".

LABOULAYE, al reeditar en 1876 *El espíritu de las leyes*, no dijo demasiado al glorificar el libro de MONTESQUIEU por "*haber agitado y, en cierta manera, engrandecido el espíritu humano*".

* * *

Catorce años después de *El espíritu de las leyes*, en 1762, iba a aparecer otra gran obra política, destinada a engrandecer menos, pero agitar en tal forma el espíritu humano: El *Contrato social*, de ROUSSEAU. Después, sobre los temas propuestos por LOCKE, MONTESQUIEU, ROUSSEAU, otros señores menores del pensamiento político, de 1770 a 1789, ejercitarían su pluma ágil, cada vez más audaz a medida que se desgastaban en Francia los resortes del absolutismo. ¿Habría lugar todavía para una gran obra política? El folleto famoso del abate SIEYÈS, *¿Qué es el Tercer Estado?*, aportaría la respuesta afirmativa, en vísperas de la Revolución. Folleto, por tanto obra de pequeñas dimensiones, pero grande por su repercusión y su alcance.

El ensayo sobre el entendimiento humano, del mismo autor, aparecido igualmente en 1690, obra de pura filosofía, que declara la guerra a la metafísica y a sus "novelas", debía, por su parte, marcar "un cambio decisivo, una orientación nueva" (P. HAZARD) en el estudio del espíritu humano. El siglo XVIII francés sufriría su imborrable impronta, tomaría de él en gran parte su gusto por *la tabla rasa*, su horror a los prejuicios y a los argumentos de autoridad. Mientras tanto, LOCKE, cristiano ferviente, pero cristiano muy laxo, en sus *Cartas sobre la tolerancia*, anunciaba en una breve frase la laicización del Estado moderno: "*Todo el poder del gobierno civil afecta exclusivamente a los intereses civiles, se limita a las cosas de este mundo y no tiene nada que ver con el otro*".

En 1704, a los setenta y dos años, moría, pacífico y modesto, LOCKE, aquel hombre enfermizo, cuyo espíritu, tan claro, tan ingenioso, más claro e ingenioso que profundo y potente, había sabido aportar a un mundo sobrecargado de derecho divino, de teología y de sistemas metafísicos, exactamente el alimento espiritual que necesitaba.

Capítulo II

"EL ESPÍRITU DE LAS LEYES", DE MONTESQUIEU (1748)

> Cuando hacemos una estatua, no podemos estar siempre sentados en un mismo lugar; hay que verla por todas partes: de lejos, de cerca, desde arriba, desde abajo, en todos los sentidos.
>
> (Montesquieu: *Cuadernos*)

En el mes de noviembre de 1784 aparece en Ginebra, donde fue impresa, una obra en dos volúmenes en cuarto, sin nombre de autor, titulada *El espíritu de las leyes*. Todo el mundo nombraba a su autor: Montesquieu, cuyas *Cartas persas* (1721), pecado de juventud, habían tenido bajo la Regencia tanto éxito. Pero ¿qué significaba este título imponente, un poco misterioso y, por tanto, más importante aún?

1. El gran designio de Montesquieu

"Al salir del colegio —escribe Montesquieu— encontré en mis manos libros de derecho; yo busqué *su espíritu*".

Espíritu: el diccionario Littré definirá la palabra como sigue: *principios, motivos, impulsos, tendencias, según los cuales se dirige uno*. Apliquemos retrospectivamente esta definición al título de la célebre obra de Montesquieu. ¿Por qué en un país dado, en un momento dado, sobre un asunto dado, esta ley y no aquella? ¿Por qué, siendo todas las demás cosas iguales, esta ley es eficaz y aquella otra no lo es? Preguntas apasionantes para el historiador y para el observador político, más aún que para el jurista. Pero preguntas que carecen de respuesta si no se admite *que hay*, precisamente, un "espíritu de las leyes"; que el legislador obedece a principios, a motivos, a tendencias directrices, de las que la razón da cuenta; que la inteligencia, en una palabra, es capaz de desenredar el caos aparente de las legislaciones que, en el tiempo y en el espacio, han regido o rigen las sociedades.

Un gascón de genio, MIGUEL DE MONTAIGNE, había sentido un placer maligno haciendo desfilar ante el lector, en el capítulo de los *Ensayos* titulado "De la costumbre", la procesión heteróclita de las prescripciones humanas, leyes, usos y abusos, instituciones y costumbres. ¡Qué batiburrillo ¡Qué historia sin pies ni cabeza —parafraseando a SHAKESPEARE—, contada por un idiota! Reino de lo arbitrario, del capricho y de la fantasía. Fue otro gascón, de igual genio, pero muy distinto, MONTESQUIEU, quien le dio la réplica después de más de siglo y medio: "He examinado primero a los hombres —escribe en un prefacio—, y he creído que en esta infinita diversidad de leyes y de costumbres no eran conducidos únicamente por sus fantasías". Como no son, en la historia, simplemente los juguetes de una sucesión caprichosa de accidentes particulares. Historiador de la grandeza y de la decadencia de Roma, en sus *Consideraciones* (1734), MONTESQUIEU rehusa a la fortuna, tan cara a MAQUIAVELO, el privilegio de dominar el mundo. Cree comprobar que los romanos habían sido constantemente felices cuando se habían gobernado de acuerdo con cierto plan, y constantemente desgraciados cuando habían seguido otro. Escribe, con un vigor lapidario:

"Hay causas generales, ya sean morales, ya físicas, que actúan en cada monarquía, la elevan, la mantienen o la precipitan; todos los accidentes están sometidos a estas causas; y si el azar de una batalla, es decir, una causa particular, arruinó a un Estado, había una causa general que hacía que este Estado debiese perecer en una sola batalla; en una palabra, la modalidad principal arrastra consigo todos los accidentes particulares".

Modalidad principal, causas generales, ya morales, ya físicas... Lo que explica racionalmente la historia, lo que la explica humanamente, sin que haya necesidad de apelar, como cristianos, como un BOSSUET, a la Providencia, debe también poder explicar, racional y humanamente, las leyes, las costumbres, "esa infinita diversidad de leyes y costumbres". Donde la primera apariencia no deja ver más que una yuxtaposición completamente gratuita de instituciones, el examen racional descubre vínculos lógicos y como armonías concertadas. Así —dirá TAINE—, como en un reloj, del resorte principal, del gran rodaje central, depende una "multitud de rodajes secundarios".

Todo consiste, para el observador, en saber buscar este resorte principal. En las ciencias exactas: física, química, historia natural, el éxito depende de un buen método experimental. Ahora bien: estas ciencias exactas están muy de moda en el siglo XVIII; los mundanos se jactan de trabajar en laboratorios; los escritores, que también son mundanos, lo mismo. ¿Quién decapita cuarenta caracoles y babosas para verificar la aserción de un natu-

ralista? VOLTAIRE. ¿Quién diseca ranas? MONTESQUIEU, precisamente. Por lo demás, para él significa esto más que un *flirt* con la moda; estos tanteos científicos expresan, como ha mostrado DEDIEU, una tendencia profunda de su espíritu.

Pero disecar la legislación universal es más difícil; hacen falta inmensas lecturas, los conocimientos directos que dan los viajes, la intuición de las épocas desaparecidas: "Cuando he recordado la antigüedad, he tratado de captar su espíritu para no considerar como semejantes casos realmente diferentes, ni ignorar las diferencias de los que parecen semejantes". Hace falta para ello el gusto de los detalles y el sentido del conjunto: "Aquí, muchas verdades no se harán sentir hasta que se haya visto la cadena que las enlaza con otras". Poco a poco, de observación en observación, de confrontación en confrontación, el espíritu, sometido primero a los hechos, a las cosas aprehendidas en su naturaleza íntima, consigue elevarse por encima de ellos, de ellas, para percibir, al fin, *el resorte principal, el gran rodaje central.* No habrá ya más que volver a descender a los hechos, a las cosas, iluminadas en lo sucesivo por un potente proyector que hace aparecer los enlaces, al principio invisibles, el concierto insospechado, toda la organización de los rodajes secundarios en torno al principal. Así será desenmarañado el caos. Lo será experimentalmente, científicamente, y en modo alguno por una visión del espíritu a *priori* y completamente arbitraria.

¡Oh, qué hermoso movimiento de orgullo intelectual! "*Yo he establecido los principios y he visto plegarse a ellos los casos particulares como por sí mismos, y he visto cómo las historias de las naciones no eran más que sus consecuencias, y a cada ley particular la he visto enlazada con otra ley o dependiendo de otra más general*". ¿Cuáles son esos principios? Helos aquí: toda ley tiene su razón, porque toda ley es *relativa* a un elemento de la realidad física, moral o social; toda ley supone una relación. Un encadenamiento de relaciones, una organización de relaciones, un sistema de relaciones (positivas): eso es el *espíritu de las leyes.* Dejemos la palabra a MONTESQUIEU: él nos dirá que este espíritu consiste en las "diversas relaciones que las leyes pueden tener con diversas cosas". Con cosas "innumerables", relaciones "innumerables".

2. LA REALIZACIÓN

¡Qué vasta empresa! ¡Qué gran designio! ¡Qué amplitud, qué majestad en esta concepción! Pero, para realizarla, para pasar a la ejecución, ¡qué trabajo sobrehumano! Trabajo para absorber y agotar la vida de un

hombre tan dotado como MONTESQUIEU. La vida, sin hipérbole: "Puedo decir —escribe él acerca de su gran obra— que he trabajado en ella toda mi vida". Aritméticamente, solo veinte años. Pero todas sus meditaciones, todos sus estudios, antes de emprender el trabajo del libro propiamente dicho, le preparaban para este trabajo, orientaban este trabajo... "Este gran libro es menos un libro que una existencia... —confirma FAGUET—. Hay en él no solamente veinte años de trabajo, sino verdaderamente una vida intelectual entera, con sus grandes concepciones, sus pequeñas curiosidades, sus lecturas, su saber, sus imaginaciones, sus alegrías, sus malicias, su diversidad, sus contradicciones". El más duro período, según confesión del autor, fue el que precedió al descubrimiento de los famosos principios:

"He comenzado muchas veces, y muchas veces he abandonado esta obra; he lanzado mil veces a los vientos las hojas que había escrito; sentía caer todos los días las manos paternales; seguía mi objeto sin formar designio; no conocía las reglas ni las excepciones; no encontraba la verdad más que para perderla; pero cuando descubrí mis principios, todo lo que buscaba vino a mí".

Todo lo que buscaba... Ciertamente. Reconocemos aquí el optimismo retrospectivo del trabajador, que, habiendo terminado su obra, la prologa con ternura. A decir verdad, MONTESQUIEU conoció un magnífico período de euforia al desarrollar su teoría de los gobiernos: "las relaciones que las leyes tienen con la naturaleza y el principio de cada gobierno". Habiendo establecido el principio de la República, el de la monarquía, el del despotismo, veía que las leyes brotaban de cada uno de estos principios "como de su fuente". Tenía, como lo tiene el lector de hoy, el sentimiento de la potente cohesión intelectual de esta *teoría de los gobiernos*, que nutre sus ocho primeros libros.

Pero la obra entera consta de treinta y uno. A medida que se desarrolla, la cohesión del comienzo va progresivamente relajándose; el autor enriquece sin cesar su investigación y acaba por verse entorpecido por su propia riqueza. Los libros IX a XIII consideran las leyes desde el punto de vista de sus relaciones con la defensa del Estado (protección de los ciudadanos en el exterior), con la libertad y la seguridad (protección de los ciudadanos en el interior), con los medios de gobierno (impuestos y rentas públicas). De estos cinco libros emerge la *teoría de la libertad política, garantizada por cierta distribución de los poderes*. Porque, si bien el autor, viajando por Europa de 1728 a 1731, parece que se sintió decepcionado por las Repúblicas de su tiempo, en cambio se vio seducido hasta el entusiasmo por las instituciones inglesas, con respecto a las cuales, en sus ocho primeros libros, se había mostrado más bien reticente. Entonces la

teoría de la libertad política a la inglesa irrumpe, como un afluente torrencial, en la teoría general de los gobiernos y modifica su curso.

En los libros XIV al XVIII, MONTESQUIEU parece obsesionado por las *causas físicas*: "las leyes deben ser relativas a la física del país, al *clima* helado, ardiente o templado; a la calidad del terreno, a su situación, a su extensión". Pero se recobra en el libro XIX apelando a una noción más segura que la de los climas, seductora y peligrosa: la noción del *espíritu general* de cada nación, que contribuye a forjar gobierno, religión, tradiciones, costumbres y usos, tanto como el clima. Así, MONTESQUIEU concede su justa preponderancia a las causas morales.

El libro XX (de "las leyes, en la relación que tienen con el comercio") abre la segunda parte de la obra. Parece inaugurar al mismo tiempo un período abrumador, que debe de haber durado cuatro años, hasta el final de la composición de *El espíritu de las leyes*. MONTESQUIEU, que escribía con alegría en 1744: "Mi gran obra avanza a pasos agigantados", deja escapar una lamentación al año siguiente: "Mi vida avanza (cincuenta y seis años) y la obra retrocede a causa de su inmensidad". En 1747, cuando se aproxima al final del terrible esfuerzo, confiesa: "Mi trabajo se embota"; "estoy abrumado de cansancio".

Se dudaría de ello, a juzgar por el desorden creciente de la obra —con perdón de los admiradores que quieren a toda costa encontrar en MONTESQUIEU el rigor de composición que exige su propio espíritu, no el de aquel—. A. SOREL, en su admirable MONTESQUIEU, escapa a esta deformación de la admiración. Confiesa que MONTESQUIEU "se esfuerza, rebusca en los textos, yuxtapone, acumula, no cimenta ya, se encarniza, se fatiga"; que, a pesar de la plena posesión que tiene de sus principios, todo lo que buscaba no viene a él. A partir de este libro XX, más bien que una obra trabada, se leen "monografias" (DEDIEU) que se suceden. Sobre las leyes y sus relaciones con el comercio, la moneda, la población, la religión (hasta el libro XXV, inclusive). Sobre los distintos dominios de legislación: "*de las leyes en su relación que deben tener con el orden de las cosas sobre las cuales estatuyen*" (XXVI). Sobre las leyes sucesorias de los romanos, y después, sobre el origen y las revoluciones de las leyes civiles entre los franceses: dos libros, XXVII y XXVIII, de historia del derecho, muy arduos. Sobre la teoría de las leyes feudales de los francos, en su relación con la monarquía: dos libros de derecho feudal, XXX y XXXI, muy trabajados. En fin, sobre la manera de componer las leyes: libro XXIX.

¿Por qué estos estudios de historia del derecho y del derecho feudal, tan particulares, cuyo interés es grande para los espíritus curiosos, pero que no están en la misma escala que lo demás? La razón es que el problema

de los orígenes de la monarquía se discutía con furor desde la Regencia, no sin evidentes segundas intenciones nobiliarias y antiabsolutistas. Este problema apasionaba a MONTESQUIEU. Habiéndose entablado una controversia memorable entre un campeón de los nobles y de la monarquía templada, el conde de Boulainvilliers, y un tal abate Dubos, campeón del tercer estado y de la monarquía absoluta, MONTESQUIEU se había empeñado en zanjarla. Así, colocó en *El espíritu de las leyes* lo que se hubiese visto mejor publicado aparte, introduciendo en una "gran obra" el bosquejo al menos de otra "gran obra". Puede defenderse con ayuda de una de sus más finas imágenes: "yo soy como aquel anticuario que, saliendo de su país, llegó a Egipto, echó una ojeada a las pirámides y se volvió". Sobre esta pirámide, *El espíritu de las leyes*, la sombra de otras pirámides era superflua, venía a estorbar la perspectiva.

Esto es tan cierto, que MONTESQUIEU tuvo que estrangular, en cierta manera, entre sus dos monografías de historias del derecho, ese libro XXIX, que normalmente debía constituir el coronamiento de la obra: "*de la manera de componer las leyes*". La misma frase con que comienza este libro mal situado, ¿no es la propia de una conclusión? El espíritu del autor se descubre en ella por entero, y es el mismo que desea encontrar en las leyes: "Lo digo, y me parece que no he hecho esta obra más que para probarlo: *el espíritu de moderación debe ser el del legislador*; *el bien político, como el bien moral, se encuentra siempre entre dos límites*".

Cuando hubo acabado de revisar las pruebas, MONTESQUIEU dijo: "Esta obra ha estado a punto de matarme; voy a descansar; no trabajaré más". Pero un justo orgullo le llenaba ante la obra realizada. Pues ¿quién antes que él había concebido designio tan vasto y, a despecho de las extravagancias, de las faltas de proporción, había sabido edificar tal monumento de jurisprudencia comparada, de política comparada? Lo que él había sustraído a la oscuridad, al misterio, era mucho más que los secretos del poder —como lo había hecho MAQUIAVELO—, del poder desnudo y sin alma; eran los principales secretos de la civilización humana. JEHAN BODIN, angevino, había alimentado ambiciones análogas, pero no sabía extraer diamantes de su ganga espesa de erudición. MONTESQUIEU, el ágil, espiritual y penetrante gascón del país de MONTAIGNE, de quien tanto difiere, aun pareciéndosele tanto, creyó poder reivindicar la gloria de haber sido el primero que corrió semejante carrera, sin predecesor, sin modelo, sacándolo todo de su propio fondo. Y bajo el título completo de la obra, que es el siguiente: "*Del espíritu de las leyes o de la relación que las leyes deben tener con la constitución de cada gobierno*, *las costumbres*, *el clima*, *la religión*, *el comercio*, *etc. ...*" puso orgullosamente como epígrafe: *prolem sine matre creatam*, hijo creado sin madre.

3. La política de Montesquieu

¿Cómo hay que leer *El espíritu de las leyes?* Ciertamente, no como se leerán las obras monumentales del siglo XIX, las de un Tocqueville, las de un Taine sobre todo, rigurosamente construidas, animadas de un soplo oratorio que ayuda a la atención del lector, que le permite, a partir de la primera línea, llegar extenuado, pero satisfecho, a la última. Faguet lo expresó muy bien: "Como lo que hay en este libro es una vida de pensador, es menester leerlo también del mismo modo que fue escrito: abandonarlo, volver a él, habitar en él, dejarlo para volverlo a coger, esparcirlo en fragmentos en la vida intelectual de uno. Cada página deja un germen donde cae".

¡Cuántos de estos fragmentos son, desde mucho tiempo, clásicos y están en todas las memorias cultivadas! Son, sobre todo, aquellos en que en Montesquieu se expresa el moralista, el reformador; ¿nos atrevemos a decir: el gran higienista social?

Sin embargo, más que al moralista o al reformador, es al político al que buscamos en *El espíritu de las leyes*; inclusive, al teórico político, que había de imprimir su huella en tantos espíritus de calidad. No obstante, este término un poco pesado de teórico no debe evocar un sistema político armado de cabo a rabo, una doctrina rigurosamente deductiva, a la manera de Bodin, Hobbes, Bossuet o Locke. No era este el propósito de Montesquieu.

Hubiese sido, por lo demás, bastante impropio de él; este gascón positivo, cerrado a la metafísica como a la teología, se sentía incómodo en el terreno completamente abstracto del fundamento de la sociedad y del derecho. En las primeras páginas de *El espíritu de las leyes* esboza el problema antes que tratarlo, aunque con abundancia de bellas fórmulas, más brillantes que profundas, a veces. Así ocurre con su definición de las leyes, que, en su significación más extensa, "son las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas". Así, con su demostración de una justicia primitiva, natural, anterior a las leyes: "Antes que hubiese leyes hechas había relaciones de justicia posibles. Decir que no hay nada justo más que lo que ordenan o prohíben las leyes positivas equivale a decir que antes de trazar el círculo no eran iguales todos los radios" (comparación, no razón). Así, con su descripción del estado de naturaleza, noción consagrada que, por cortesía intelectual, se cree obligado a saludar de paso: "Es menester considerar un hombre antes del establecimiento de la sociedad; las leyes de la naturaleza serán las que él recibiese en semejante estado" (y critica al violento Hobbes, en verdad demasiado entero e irrazonable a sus ojos).

Así, con su balanceo ingenioso, que oculta el embarazo, entre la necesidad y la libertad, cuestión obsesionante, de turbadoras prolongaciones teológicas. Claro está que MONTESQUIEU no podía dispensarse de levantar a la entrada de su gran obra, de su monumento, un "pórtico ideológico" (HAZARD); lo erige, pues, pero con el visible apresuramiento de quien desea hacer penetrar al lector lo más pronto posible en el interior mismo del monumento, en el centro de ese entrelazamiento organizado de relaciones sociales que constituye, en su concepción grandiosa, *El espíritu de las leyes*.

Y es precisamente en el desarrollo mismo de este sistema de relaciones, en el que MONTESQUIEU deja revelarse, o afirma, sus preferencias políticas, su "sed". Es de la aproximación, de la confrontación de ciertas teorías que, con toda evidencia, le son particularmente queridas y que habían de marcar con duradera huella el pensamiento de los sociólogos, de donde se desprende no la doctrina política de nuestro autor, pero sí el *espíritu de* MONTESQUIEU en política. Pongámonos, pues, en camino para este descubrimiento progresivo, pasando sucesivamente de la *teoría de los gobiernos* a la de la *libertad política* y después a la de los *climas*, corregida y completada por la noción del *espíritu general* o *carácter* de cada nación.

4. LA TEORÍA DE LOS GOBIERNOS

Es una obra maestra acabada en el interior de una obra maestra inacabada. Una obra maestra de generalización, a la manera de los grandes clásicos. MONTESQUIEU nos hace ver estos gobiernos, como escribe A. SOREL, "detenidos, completos, definitivos y como abstraídos de ellos mismos en las diversas épocas de su historia. Nada de cronología ni de perspectiva, todo está colocado en un mismo plano; es la unidad de tiempo, de lugar y de acción, llevada del teatro a la legislación... MONTESQUIEU estudió y pintó la monarquía o la república como MOLIÈRE *El avaro*, *El misántropo* o *El tartufo*, como La Bruyére los grandes, los políticos, los incrédulos".

Pero ¿por qué abandonó la clasificación tradicional —democracia, aristrocracia, monarquía— para sustituirla por la de *república*, *monarquía*, *despotismo?* Esta nueva clasificación es menos segura, y he aquí que los tres gobiernos anunciados resultan inmediatamente cuatro (como los tres mosqueteros), pues el autor se ve obligado a distinguir, bajo la etiqueta de república, la *democracia* y la *aristocracia*. La razón de esta singularidad, que no quita nada al vigor dialéctico ni a la penetración de estos ocho primeros libros, ha sido discutida; quizá va a mostrársenos a través del análisis que sigue.

Hay que distinguir en cada gobierno su naturaleza y su principio. Su naturaleza es la que le hace ser tal como es, su estructura particular; su principio es lo que le hace obrar, "las pasiones humanas que le hacen moverse" (*resorte* hubiese sido, parece, más claro que *principio*). Las leyes deben ser relativas a la naturaleza del gobierno; no deben ser menos relativas al principio del gobierno, que tiene sobre ellas una "suprema influencia": influencia sobre las leyes concernientes a la educación, en primer lugar, y luego, sobre todas las demás, entre las cuales debe reservarse un lugar especial a las leyes civiles y criminales, así como a las suntuarias y a las que afectan la condición de las mujeres. Esta relación de las leyes con el principio del gobierno pone en tensión todos los resortes de este último, y el principio mismo, a su vez, recibe de ello nueva fuerza. De ahí se sigue que la corrupción de los gobiernos comienza casi siempre por la de los principios: cuando los principios del gobierno llegan a estar corrompidos, las mejores leyes resultan malas y se vuelven contra el Estado; cuando estos principios están sanos, las malas "hacen el efecto de buenas", la fuerza del principio "lo arrastra todo".

Definiciones que toman como punto de partida la naturaleza de los gobiernos, de donde se desprenderá el principio de cada uno de ellos:

"Hay tres especies de gobiernos: el republicano, el monárquico y el despótico. Para descubrir su naturaleza basta la idea que de ellos tienen los hombres menos instruidos. Supongo tres definiciones, o, más bien, tres hechos: uno, que el gobierno *republicano* es aquel en que el pueblo en conjunto, o solamente una parte del pueblo, tiene el poder soberano; el *monárquico*, aquel en que gobierna uno solo, pero con leyes fijas y establecidas; mientras que en el *despótico*, uno solo, sin ley y sin regla, lo arrastra todo por su voluntad y por sus caprichos; he ahí lo que yo llamo la naturaleza de cada gobierno".

República democrática. He aquí su naturaleza, lo que la hace ser tal cual es, su estructura particular: el pueblo, esto es, el conjunto de los ciudadanos, aparece en ella bajo dos aspectos opuestos y complementarios; en ciertos respectos, es el monarca; en otros, el súbdito. *Súbdito*: esto se entiende por sí mismo. Monarca, en la medida en que otorga sus sufragios, que son sus voluntades: "La voluntad del soberano es el soberano mismo" (esta frase elíptica contiene en germen toda la idea madre del *Contrato social* de ROUSSEAU). Así, pues, las leyes que establecen el derecho de sufragio son fundamentales en este gobierno. Siendo el pueblo soberano, debe hacer por sí mismo todo lo que esté en su alcance hacer, y lo que no esté en su alcance, debe hacerlo por medio de ministros o magistrados elegidos por *él* mismo; pues esta elección sí la puede hacer.

El pueblo es admirable para elegir aquellos a quienes debe confiar alguna parte de su autoridad; no tiene más que determinarse por cosas que no puede ignorar y por hechos que se captan por los sentidos. Sabe muy bien que un hombre ha estado con frecuencia en la guerra, que ha tenido tales o cuales éxitos; es, pues, muy capaz de elegir un general. Sabe que un juez es concienzudo, que muchas gentes se retiran de su tribunal contentas de él, que no se le ha podido corromper; esto es bastante para que elija un pretor. Le han sorprendido la magnificencia y las riquezas de un ciudadano; esto basta para que pueda elegir un edil. Todas estas cosas son hechos, de los cuales el pueblo se informa mejor en la plaza pública que un monarca en su palacio. Pero ¿podrá conducir un asunto, conocer los lugares, las ocasiones, los momentos, aprovecharlos? No, no podrá".

¿Por qué no podrá? ¿Por qué este pueblo, apto para elegir, apto también para hacerse rendir cuentas de la gestión de los que ha elegido, no es capaz de administrar él mismo? Pues porque tiene siempre o "demasiada acción o demasiado poca. A veces, con cien mil brazos lo derriba todo; a veces, con cien mil pies no camina lo que los insectos". Ahora bien: es menester que los negocios marchen, y que marchen con "cierto movimiento, que no sea ni demasiado lento ni demasiado rápido".

No se puede desdeñar aquí un factor esencial: el de la dimensión. Corresponde a la naturaleza de una república democrática —como también a la aristocrática— "no tener más que un *pequeño territorio*; sin esto, apenas podrá subsistir". El bien común, que en una gran república es sacrificado sin cesar, puesto en peligro por las grandes fortunas por la particularización de los intereses, es en una pequeña república "mejor sentido, mejor conocido, *más cercano* a cada ciudadano": son estas las condiciones precisamente favorables al mantenimiento del principio de la democracia.

Su principio, lo que la hace obrar; su resorte es, en efecto, la virtud. Ahora bien: la virtud (entendemos con MONTESQUIEU, como con ARISTÓTELES, la virtud "política") exige que el individuo haga al Estado, al interés público, un sacrificio continuo de sí mismo y de sus repugnancias, de su egoísmo, de su indisciplina, de su avidez, de todos sus apetitos. ¿Por qué tantas exigencias, extrañas a los demás gobiernos? Es que la democracia es, por su naturaleza, el gobierno del mayor número. Si funciona mal, si las leyes no son ejecutadas, la causa no puede estar sino en la corrupción del carácter del mayor número. Mal irreparable: "el Estado ya está perdido". Mientras que, por el contrario, es fácil para un monarca equivocado por malos consejos o negligente cambiar de consejos o corregirse de su negligencia.

"Los políticos griegos, que vivían en el gobierno popular, no reconocían otra fuerza que pudiera sostenerlo más que la de la virtud... Cuando

esta virtud desaparece, la ambición entra en los corazones que pueden recibirla, y la avaricia entra en todos. Los deseos cambian de objeto; lo que se amaba, ya no se ama; se era libre con las leyes, se quiere ser libre contra ellas; *cada ciudadano es como un esclavo escapado de la casa de su amo*; a lo que era máxima se le llama rigor; a lo que era regla se le llama molestia; a lo que era cuidado se le llama temor. La frugalidad es aquí avaricia, y no deseo de tener. Antes, el bien de los particulares constituía el tesoro público; pero ahora el tesoro público se convierte en patrimonio de los particulares. La República es un despojo; y su fuerza no es ya más que el poder de algunos ciudadanos y la licencia de todos".

Es menester, pues, que esta virtud no desaparezca nunca, y por eso en el gobierno democrático se tiene necesidad de la omnipotencia de la educación para imprimir en los niños ese renunciamiento de sí mismo, cosa siempre muy penosa, ese amor a las leyes y a la patria, que exige una continua preferencia del interés público sobre el propio. "El gobierno es como todas las cosas del mundo: para conservarlo es preciso amarlo". Ahora bien: solamente en las democracias el gobierno es confiado a cada ciudadano; es preciso, pues, que cada ciudadano esté dispuesto a amarla, y a amar al mismo tiempo la igualdad y la frugalidad, que pertenecen a la esencia misma de la democracia.

Todas las leyes deben orientarse en este sentido; no se excluye el procedimiento extremo del reparto de tierras. Nada de lujo, porque este hace que el espíritu se dirija hacia el interés particular, hacia los deseos desenfrenados: tales los de los romanos cuando se corrompieron, y de los cuales puede juzgarse por el precio que pusieron a las cosas: "Un cántaro de vino de Falerno se vendía a cien denarios romanos; un barril de carne salada del Ponto costaba cuatrocientos; un buen cocinero, cuatro talentos; los muchachos jóvenes no tenían precio". Nada de incontinencia pública, que es en un Estado popular la última de las desdichas; los buenos legisladores han exigido de las mujeres cierta gravedad de costumbres, han proscrito de sus repúblicas "no solo el vicio, sino también la apariencia misma del vicio".

¡Austera virtud de las austeras repúblicas! Estas páginas de MONTESQUIEU respiran un perfume heroico y no se sabe qué nostalgia de aquellas democracias antiguas de costumbres tan puras. Antigüedad seguramente más convencional que real. Pero estos hermosos mitos ¡conservarían desde *El espíritu de las leyes* hasta 1793 tanto prestigio en las almas francesas!...

Es justo decir, por otra parte que, gracias a su generalización, MONTESQUIEU supo deducir las condiciones eternamente válidas de la salud de

las democracias, ya antiguas, ya, por el contrario, completamente modernas, y fundadas —lo que parecía inconcebible al autor de *El espíritu de las leyes*— en "las manufacturas, el comercio, las finanzas, las riquezas y hasta el lujo". Corrupción del régimen —ya lo ha dicho él antes— cuando el espíritu de igualdad, forma de la virtud, se pierde. Pero corrupción también —no lo advierte ni lo dice menos— cuando este espíritu de igualdad se hace *extremo* y deja entonces de ser virtud. Esto sucede cuando nadie quiere tener ya amos, cuando cada uno quiere ser igual a los que eligió para mandarle; entonces el pueblo no puede soportar ni siquiera el poder por él confiado. ¿En qué acaba esto? En la tiranía. "Se forman pequeños tiranos, que tienen todos los vicios de uno solo. Muy pronto, lo que queda de libertad se hace insoportable; un solo tirano se levanta, y el pueblo lo pierde todo, hasta las ventajas de su corrupción".

¿Es cierto que lo pierde todo? ¿No conserva cierta igualdad? MONTESQUIEU lo admite: los hombres son iguales tanto en el gobierno despótico como en el gobierno republicano. Pero es para precisar, con un solo rasgo fulgurante, que son iguales en el republicano, porque lo son *todo*, y en el despótico, porque no son nada.

República aristocrática. Esta forma apenas tiene para nosotros un interés histórico. En vida de MONTESQUIEU, Venecia y Polonia, repúblicas aristocráticas, le ofrecían una realidad observable.

Se conoce la naturaleza de la aristocracia. El poder soberano está, en ella, entre las manos, no del pueblo en conjunto, sino de cierto número de personas. Cuanto mayor es este , más se aproxima la institución a la democracia y más perfecta es; "la mejor aristocracia es aquella en que la parte del pueblo que no participa del poder es tan pequeña y tan pobre que la parte dominante no tiene interés en oprimirla". En suma, la aristocracia, según MONTESQUIEU, es "una especie de democracia restringida, condensada y depurada" (FAGUET), en que el poder estaría reservado a los ciudadanos distinguidos por el nacimiento y preparados para el gobierno por la educación.

Su principio no es ya exactamente la virtud: "es raro que donde las fortunas de los hombres son desiguales haya mucha virtud". Su principio es cierto *espíritu de moderación* en los que mandan, esto es, los nobles. Este espíritu los contiene; reemplaza al espíritu de igualdad de la democracia, esfumando, suavizando la desigualdad inherente a la constitución aristocrática. Porque aquí ocurre todo lo contrario que en la monarquía, en la cual los nobles, como vamos a ver, necesitan distinguirse, hacerse valer de mil maneras.

Monarquía. Uno solo gobierna; uno solo es la fuente de todo poder. Pero gobierna por medio de *leyes fijas y establecidas*, fundamento mismo

del reino, leyes fundamentales: su fijeza constituye un obstáculo a la voluntad "momentánea y caprichosa" del monarca. Esto supone, por otra parte, la existencia de poderes intermedios y de un depósito de las leyes.

Poderes intermedios, "subordinados y dependientes" (pleonasmo exigido —según se dice— por la censura; el autor se había contentado con "subordinados"). Sin ellos, el poder soberano, semejante a una masa de agua colosal entregada a sí misma e hinchándose en olas desordenadas, lo invadiría todo, lo inundaría todo. Ellos lo canalizan, quiebran su ímpetu: "canales medios por donde corre el poder". ¿Cuáles son estos? En primer lugar, la nobleza. La regla fundamental de la monarquía es, para MONTESQUIEU, la siguiente: "*Sin monarca, no hay nobleza; sin nobleza, no hay monarca, sino que se tiene un déspota*". El clero es otro poder intermedio; peligroso en una república, como toda corporación independiente, conviene en una monarquía, "sobre todo en las que propenden al despotismo". Poderes intermedios son también las ciudades con sus privilegios. Abolid —exclama MONTESQUIEU—, "*abolid en una monarquía las prerrogativas de los señores, del clero, de la nobleza y de las ciudades, y muy pronto tendréis un Estado popular, o bien un Estado despótico*".

Depósito de las leyes: estas leyes fundamentales, fijas y establecidas, deben estar bajo la salvaguardia de un cuerpo bien elegido, nuevo poder intermedio, nuevo canal mediador, por donde se regula y se modera el curso de la soberanía. Este cuerpo anuncia las leyes hechas y, sobre todo, las recuerda sin cesar, las sustrae al olvido, al polvo, en que siempre corren peligro de quedar sepultadas.

Es evidente que MONTESQUIEU, presidente inamovible del parlamento de Burdeos, que fue poco celoso de su cargo (lo vendió en 1727), y a quien fastidiaba el procedimiento, pero que era un enamorado de las prerrogativas parlamentarias, reserva el oficio de depositarios de las leyes a los parlamentos, grandes tribunales judiciales. Era muy propio de un RICHELIEU, forjado en el despotismo, el querer evitar en las monarquías "las espinas de las compañías, que suscitan dificultades para todo". Precisamente, ese, refuta el autor, es el servicio que las compañías rinden al gobierno monárquico, cuya prontitud en la ejecución —su gran ventaja sobre la república— tiene tendencia a degenerar en enfadosa rapidez, en precipitación. A las leyes corresponde restablecer la necesaria lentitud, ese "tiempo de reflexión", en que CLEMENCEAU, ya reposado, verá un día el mérito capital del Senado de la Tercera República. Las corporaciones, ¡oh despótico cardenal!, "las corporaciones, que tienen el depósito de las leyes, no obedecen nunca mejor que cuando caminan con pasos tardíos".

Estos cuerpos, judiciales o no; estos órdenes, estos rangos o poderes intermedios, ¿no puede temerse que se opongan entre sí, que se opongan al

príncipe, que se opongan al pueblo o que el pueblo se oponga a ellos? ¡Ah!, he ahí todo el misterio de la monarquía, según MONTESQUIEU. Ese juego complejo de oposiciones, de resistencias, de pesos y contrapesos, de *contra-fuerzas* (como se decía entre los contemporáneos), es justamente lo que mantiene el Estado monárquico. En el Estado despótico, cuando sopla la sedición, el pueblo se deja llevar en seguida a los extremos, al exceso. En el Estado monárquico, muy rara vez. El movimiento sedicioso se encuentra automáticamente frenado por ese juego de fuerzas contrarias de que acabamos de hablar. Los sediciosos carecen de convicción; los poderes intermedios no quieren que el pueblo tome demasiadas ínfulas, y se ve cómo las personas prudentes y dotadas de autoridad actúan de mediadoras. De modo que —concluye muy reconfortado nuestro autor— "se calman los espíritus, se concilia, se corrige, las leyes recobran su vigor y se hacen escuchar. Así, todas nuestras historias están llenas de guerras civiles sin revoluciones". (Nos sentimos tentados a replicar a tanto optimismo: ¡Paciencia!).

Tal es la naturaleza de la monarquía, su estructura especial, lo que, según MONTESQUIEU, la hace ser.

No olvidemos que, si la forma republicana conviene a los pequeños Estados, la forma monárquica está vinculada también a cierta dimensión, ni pequeña ni demasiado grande, sino *media*.

¿Cuál es el principio de la monarquía? ¿Cuáles son las pasiones que mueven a este gobierno? ¿Cuál es, en una palabra, su resorte? Veámosle derivar directamente de la "naturaleza" precedentemente definida.

La democracia, siendo el gobierno del mayor número, encontraba su resorte en un sentimiento, en una pasión del mayor número: el amor a la patria, que entraña el renunciamiento de sí mismo, o *virtud*. La monarquía, que reposa sobre preeminencias, clases, una nobleza hereditaria, privilegios de todas clases o, dicho de otro modo, sobre distinciones marcadas y duraderas entre las personas y las condiciones sociales; la monarquía, que consagra la desigualdad, no puede tener la virtud como resorte. Es verdad que la virtud no está en absoluto excluida de la monarquía, pero no es su resorte. Sin embargo, tranquilicémonos; el gobierno monárquico tiene un resorte propio, y que puede inspirarle las más bellas acciones y, junto a la fuerza de las leyes, conducir al fin del Estado, "como la virtud misma". Ese resorte es el *honor*, *es decir*, *el prejuicio de cada persona y de cada condición*.

Esta definición, por sí sola, nos muestra que no se trata exactamente del honor en el sentido usual de la palabra, aquel sobre el cual VIGNY hará magníficas variaciones en *Servidumbre y grandeza militares*: el honor es

el pudor viril". MONTESQUIEU conviene en ello: filosóficamente hablando, se trata de un "falso" honor o, por lo menos, de una mezcla de honor verdadero y honor falso. Más que el honor, es el "punto de honra". Este honor tiene sed de preferencias, de distinciones, de honores (en plural). Pero como todo esto pertenece a la naturaleza misma de la monarquía, resulta "colocado en esta clase de gobierno por la fuerza misma de las cosas". Es la ambición misma, tan perniciosa en una república, pero tan precioso motor en una monarquía. Comparable a la fuerza de atracción en el universo, pone en movimiento y enlaza por su propia acción todas las partes del cuerpo político, "*y ocurre que cada uno se dirige al bien común, creyendo dirigirse a sus intereses particulares*". Ciertamente, el Estado no es amado por sí mismo; pero cada uno, defendiendo con uñas y dientes el prejuicio de su condición, de su corporación (espíritu de cuerpo, honor de cuerpo); cada uno, realizando acciones difíciles y fuera de lo común por honor o punto de honra, por la resonancia que tendrán, por la distinción que le granjearán, y que puede ser simplemente una sonrisa de su majestad; cada uno sirve así, al mismo tiempo, al Estado monárquico, que tiene necesidad de individuos y de corporaciones privilegiados, de grandes y difíciles acciones. El gobierno se dirige así a su fin con el "menor gasto" posible, lo que está de acuerdo con el ideal político que MONTESQUIEU expresaba ya en las *Cartas persas*.

Sin contar con que el honor, siendo incapaz de plegarse, teniendo sus leyes y sus reglas fijas —sus caprichos también, pero caprichos "sostenidos" y que dependen de él mismo, no del príncipe—, no puede encontrarse más que en los Estados en que la constitución es fija y que tienen leyes seguras. El despotismo lo excluye, pues, en la misma medida en que la monarquía lo implica. De donde resulta que el honor, que sirve al Estado monárquico, opone un nuevo límite a las incursiones indebidas de la soberanía. Así fortifica la acción de los poderes intermedios y la del depósito de las leyes. Y ello es lógico, puesto que, como estas mismas instituciones, deriva directamente de la naturaleza de la monarquía.

Un gobierno cuyo principio es tan sutil (sutil como su misma naturaleza), ¿no se verá constantemente acechado por la corrupción? La tarea del príncipe de MAQUIAVELO parece sumaria comparada con la del príncipe del *Espíritu de las leyes*, obligado a rehusar el despotismo y todo lo que puede conducir a él.

"Las monarquías se corrompen cuando se suprimen, poco a poco, las prerrogativas de las corporaciones o los privilegios de las ciudades... Se va... al despotismo de uno solo. Lo que perdió a las dinastías de Tsin y de Soüi, dice un autor chino, es que en lugar de limitarse, como los antiguos, a una inspección general, única digna de un soberano, los príncipes quisie-

ron gobernarlo todo de un modo inmediato, por sí mismos. El autor chino nos da aquí la causa de la corrupción de casi todas las monarquías. La monarquía se pierde cuando un príncipe cree que muestra más su poder cambiando el orden de las cosas que siguiéndolo; cuando quita las funciones naturales a unos para dárselas arbitrariamente a otros; y cuando está más sujeto a sus fantasías que a su voluntad. La monarquía se pierde cuando el príncipe, sometiéndolo todo únicamente a él, llama el Estado a su capital, la capital a su corte y la corte a su sola persona". (*Luis XIV, como se habrá adivinado, se ve aludido varias veces en este pasaje*).

Y la enumeración prosigue, monótona como una señal de alarma: "La monarquía se pierde..., el principio de la monarquía se corrompe..., se corrompe... se corrompe ... ".

Despotismo. LOCKE, el antiabsolutista, nos había dado en el *Ensayo*, bajo un velo de abstracciones, una interpretación *whig* de la Constitución inglesa. MONTESQUIEU, en las páginas que se acaban de analizar, nos propone, a su manera generalizadora, su interpretación de la Constitución francesa. Es la de un noble liberal. Fiel súbdito, a pesar de su nostalgia de las repúblicas antiguas, de la monarquía más vieja de Europa, se formó bajo la Regencia, detestando a Richelieu y a Luis XIV, corruptores a sus ojos del verdadero gobierno monárquico, que es atemperado. Cuerpos intermedios, depósito de leyes, privilegios, honor: MONTESQUIEU moviliza todo lo que puede detener a la monarquía francesa en la pendiente espantable del despotismo. No es cosa grave que un Estado pase de un gobierno *moderado* a un gobierno moderado, de la república a la monarquía o de la monarquía a la república. Pero cuando cae y se precipita del gobierno moderado en el despotismo, en el gobierno violento, esa es la calamidad. Como europeo, y también como francés, MONTESQUIEU profiere esta advertencia solemne:

"La mayor parte de los pueblos de Europa están todavía gobernados por las costumbres; pero si por un largo abuso del poder, si por una gran conquista, el despotismo se establece en un lugar determinado, no habrá ni costumbres ni clima que lo detengan; y en esta bella parte del mundo, la naturaleza humana sufriría al menos por algún tiempo los mismos insultos que se le hacen en las otras tres".

El despotismo ofende la naturaleza humana. Esta, que se exalta en la virtud republicana, que encuentra —a través de muchas impurezas— ventajas en el honor monárquico, se envilece, se degrada, bajo un gobierno hecho para "animales" más que para hombres.

¿Comprendemos ahora por qué MONTESQUIEU, apartándose de la clasificación tradicional, quiso hacer del despotismo un tipo de gobierno distinto, que aparece como el contraste de la monarquía verdadera y no como

la simple perversión (como quería ARISTÓTELES) del gobierno de uno solo? Es que el autor se negó a admitir que entre monarquía y despotismo no había más que una diferencia de grado, de moralidad. Proclamó con tesón la diferencia radical, tanto de principio como de naturaleza, que debe separar a un gobierno *moderado* de un gobierno *violento*. En suma, trasladó a otro registro la distinción que BOSSUET se había preocupado tanto de establecer entre gobierno "absoluto" y gobierno "arbitrario".

¡Negra pintura del despotismo! La virtud no tiene nada que hacer en ese régimen, y el honor es peligroso en él. Su principio es el *temor*. Su fin es la tranquilidad, lo que LOCKE llamaba la paz de los cementerios, y de la cual MONTESQUIEU dice magníficamente: "Esto no es una paz, es el silencio de las ciudades que el enemigo está a punto de ocupar". El príncipe no puede aquí dejar nunca de levantar el brazo, nunca puede relajar los resortes sin peligro ("siempre con el cuchillo en la mano", decía MAQUIAVELO). La función de los hombres, "como la de los animales", es aquí el instinto, la obediencia, el castigo. Nada viene a templar esta obediencia; se necesita extrema: "la voluntad del príncipe, una vez conocida, debe producir su efecto tan infaliblemente como una bola lanzada contra otra debe producir el suyo. Ninguna objeción sacada de los sentimientos naturales, del estado de salud, de las leyes del honor, es válida contra el mandato del déspota. "Se recibió la orden, y esto basta". "El hombre es una criatura que obedece a una criatura que manda".

¿Se ha de hablar de las leyes de la educación? Poner el temor en el corazón, rebajar este para hacerlo servil, imprimir en el espíritu algunos principios de religión muy simples: he ahí la educación. Es nula... El saber es demasiado peligroso bajo tal régimen. "La extrema obediencia supone ignorancia en quien obedece..., inclusive en quien manda, el cual no tiene que discutir, que dudar ni razonar; no tiene más que madar". ¿Es preciso hablar de las leyes en general? No se necesitan muchas en el gobierno despótico, donde todo debe producirse de acuerdo con dos o tres ideas que no cambian: "cuando instruís a un animal os guardáis mucho de hacerle cambiar de maestro, de lecciones y de conducta; impresionáis su cerebro con dos o tres movimientos, y nada más".

Capítulo XIII: *Idea del despotismo*. "Cuando los salvajes de la Luisiana quieren coger fruta, cortan el árbol por su base y cogen la fruta. Eso es el gobierno despótico". He ahí. inspirado en un proverbio español, un capítulo de dos líneas, como los hay, a veces, en *El espíritu de las leyes*. Esta es la manera que tiene el autor de decir "una cosa que hace ver otras muchas" (señal, según el propio MONTESQUIEU, de un gran pensamiento).

MONTESQUIEU toma sus ejemplos de los gobiernos de Oriente, el turco, el persa, con sus "sultanes celosos y sus eunucos melancólicos", que

habían pintado los viajeros célebres de la época: Tavernier, Chardin. Ello autoriza a sus comentadores a reprocharle haber descuidado los despotismos "ilustrados", ruso y prusiano, tan atrayentes en su tiempo para un observador, y mucho más ricos y matizados que aquellos. A. Sorel encuentra que esta pintura tan espantosa del despotismo no tiene vida. ¡Ah, si el gran historiador contemporáneo hubiera vivido bastante para estar al tanto de los horribles despotismos policíacos de nuestros días, de "la era de las tiranías" que se abre después de 1914, hubiera cambiado este reproche por un testimonio suplementario de admiración! Montesquieu, anticipadamente, lo dijo todo, lo describió todo, en fórmulas vengadoras, pues su odio al despotismo, lejos de cegarle, le volvió más lúcido aún. Esta lucidez se advierte en la siguiente observación, que va contra las preferencias tan marcadas del autor, contra su imperiosa sed:

"Después de todo lo que acabamos de decir, parece que la naturaleza humana habría de alzarse sin cesar contra el gobierno despótico; pero, a pesar del amor de los hombres a la libertad, a pesar de su odio contra la violencia, la mayor parte de los pueblos están sometidos a él. Esto es fácil de comprender. Para formar un gobierno moderado hay que combinar los poderes, regularlos, atemperarlos, hacerles obrar, dar *lastre a uno, por así decirlo, para ponerle en condiciones de resistir a otro*; es una obra maestra de legislación que el azar hace rara vez y que rara vez se permite hacer a la prudencia. Un gobierno *despótico, por el contrario, salta a la vista, por decirlo así*; *es uniforme en todos sus aspectos*; *como no hacen falta más que pasiones para establecerlo, todo el mundo es bueno para ello*".

Esta "obra maestra de legislación", que ni el azar ni la prudencia podrían asegurar a la monarquía francesa, fuente de las alarmas de Montesquieu, ¿no creyó encontrarla este en Inglaterra, única nación en el mundo que tuvo, "como objeto directo de su constitución, *la libertad política*"?

5. Teoría de la libertad política: la Constitución inglesa

Hay una secreta falta de homogeneidad entre los primeros libros de *El espíritu de las leyes* y el libro XI, que trata "de las leyes que forman la libertad política en su relación con la constitución", libro el más famoso de toda la obra, el único, podría jurarse, que es todavía, si no leído, al menos, hojeado por los espíritus apresurados de hoy. El lector que acaba de dejar la teoría de los gobiernos tiene la impresión, al hundirse en este libro XI, de haber cambiado imperceptiblemente de paisaje y de clima; del gobierno moderado ha pasado a la libertad política, etapa nueva en el progreso de los Estados; es verdad que la libertad política no se encuentra más que en

los gobiernos moderados, pero también es verdad que no todos estos la llevan consigo; todos se aproximan a ella, pues si no, caerían en el despotismo, pero no todos la alcanzan.

¿En qué consiste, pues? Ninguna palabra es más equívoca que la de libertad, ninguna ha recibido significaciones más diferentes:

"Cierto pueblo [el moscovita] tomó durante mucho tiempo por libertad el uso de llevar una larga barba..., cada uno llamó libertad al gobierno que era conforme a sus costumbres o a sus inclinaciones. Como en las democracias el pueblo parece hacer, poco más o menos, lo que quiere, se cifró la libertad en esta clase de gobiernos, *y se confundió el poder del pueblo con la libertad del pueblo..., pero la libertad política no consiste en hacer lo que se quiere*".

¿Entonces en qué consiste? En poder hacer lo que se *debe* querer, en no estar jamás obligado a hacer lo que no se *debe* querer. Pero ¿quién fija el deber, lo que se debe querer? Las leyes. La libertad es el poder de las leyes, no del pueblo. Y el poder de las leyes es la libertad del pueblo. Máxima digna de grabarse en mármol: "La libertad es el derecho de hacer *todo lo que las leyes permiten*; y si un ciudadano pudiese hacer lo que prohíben, no tendría ya libertad, porque los demás tendrían igualmente ese poder".

Tal es la libertad de la Constitución, fundamento de la libertad del ciudadano: "La libertad política en un ciudadano es esa tranquilidad de ánimo que proviene de la opinión que cada uno tiene de su seguridad, y para disfrutar de esa libertad es menester que el gobierno sea tal que un ciudadano no pueda temer a otro ciudadano".

Se vio que esta libertad no está siempre en los gobiernos moderados, república o monarquía, porque el abuso de poder —y, por tanto, el atentado a la seguridad del ciudadano— no está excluido de esas mismas formas. "Es una experiencia eterna que todo hombre que tiene poder se ve impulsado a abusar de él y llega hasta donde encuentra límites. *¡Quién lo diría!: hasta la virtud tiene necesidad de límites*". El abuso del poder solo se ve impedido si, "por la disposición de las cosas, *el poder detiene al poder*". Lo que supone no el poder único y concentrado, sino una fragmentación del poder y cierta *distribución de poderes separados.* La expresión clásica "separación de poderes", que MONTESQUIEU, por lo demás, no emplea nunca, es muy trivial, muy pobre, para dar cuenta de una noción tan plena.

No hay más que una nación en el mundo que tenga como objeto de su constitución la libertad política así definida. MONTESQUIEU va a analizar esta constitución en el capítulo VI del libro XI, capítulo largo y capital, sobre el cual se inclinarán generaciones de especialistas del derecho constitucional.

Este célebre capítulo, citado con más frecuencia que leído detenidamente, abarca, en verdad, dos objetos, que son diferentes, aun estando estrechamente vinculados: el primero es la teoría *in abstracto* de la separación de los poderes; el segundo es la descripción *concreta* de los mecanismos del gobierno inglés. Concreta, aunque extrañamente velada, enturbiada —¿precaución frente a la censura?—, por el irritante empleo del condicional y la ausencia de toda designación precisa (Cámara de los Lores, Cámara de los Comunes, etc. ...) de los mecanismos gubernamentales. Además, el deslizamiento del primer objeto al segundo es insensible, lo cual se produce con cierta fluctuación. El autor hubiese considerado como una insufrible pedantería el uso de artificios externos para mostrar este tránsito a su lector, que él se empeña absolutamente en suponer muy inteligente.

Las reminiscencias de LOCKE en la presentación de la teoría llamada de la separación de los poderes son evidentes. Pero MONTESQUIEU hace del judicial un poder distinto, el tercero, mientras que LOCKE parece no ver en él más que una rama del ejecutivo. "*Todo estaría perdido si un mismo hombre o un mismo cuerpo de los principales, o de los nobles, o del pueblo, ejerciese estos tres poderes: el de hacer las leyes, el de ejecutar las resoluciones públicas y el de juzgar los crímenes o las diferencias de los particulares*". Pues no hay libertad cuando el legislativo y el ejecutivo están reunidos en unas mismas manos. "Se puede temer que un mismo monarca o un mismo Senado hagan leyes tiránicas para ejecutarlas tiránicamente". Tampoco hay libertad cuando el poder de juzgar, el judicial, no está separado del legislativo y del ejecutivo. "Si estuviese unido al poder legislativo, el poder sobre la vida y la libertad de los ciudadanos sería arbitrario, pues el juez sería legislador; si estuviese unido al poder ejecutivo, el juez podría tener la fuerza de un opresor". Lo que permite a MONTESQUIEU calificar la monarquía de gobierno moderado es precisamente que, en la mayor parte de los reinos de Europa, el príncipe, que reúne en sus manos los dos primeros poderes, deja a otros el ejercicio del tercero: "entre los turcos, donde estos tres poderes están reunidos en la cabeza del sultán, reina un espantoso despotismo".

Pero he aquí que, sin decirlo, como continuando su pensamiento, y muy incidentalmente ("de los tres poderes de que hemos hablado, el de juzgar es en cierto modo nulo"), MONTESQUIEU pasa al estudio de las tres fuerzas concretas cuya componente forma el gobierno inglés: pueblo, nobleza y monarca. Lo que nos describe es un gobierno mixto, aunque no emplee el término; es este tipo de gobierno que BODIN, en nombre de la soberanía indivisible, había condenado con el vigor que conocemos. Desde la revolución de 1688, el régimen de Inglaterra había tomado definitivamente esta fisonomía —al menos, exterior— de gobierno mixto. La evo-

lución estaba lejos de haber acabado. MONTESQUIEU nos pinta este gobierno, o más exactamente (pues todo color, como nota SOREL, falta en este capítulo), nos lo dibuja, con trazo seco y preciso, tal como se presentaba alrededor de los años 1730, como si todo estuviera dicho en lo sucesivo. El relieve gana con ello si la humilde verdad pierde.

Primera fuerza o poder que se ha de considerar en esta nueva perspectiva: *el pueblo.*

Este no actúa por sí mismo, sino por sus representantes.

"Como en un Estado libre, todo hombre que se reputa estar en posesión de un alma libre debe gobernarse por sí mismo, sería menester que el pueblo ejerciera de un modo directo el poder legislativo; pero como esto es imposible en los grandes Estados y está sujeto a muchos inconvenientes en los pequeños, es necesario que el pueblo haga por medio de sus representantes todo lo que no puede hacer por sí mismo".

¿Cómo se eligen esos representantes? Podrían serlo en el cuerpo de la nación en general; pero es mejor que lo sean en un marco local, lo que supone una división del país en circunscripciones, de modo que los habitantes se elijan un representante en cada lugar principal. "*Se conocen mucho mejor las necesidades de la propia ciudad que las de otras ciudades, y se juzga mejor de la capacidad de nuestros vecinos que de la de los demás compatriotas*". Pero ¿quién tiene el derecho de elegir dentro de cada circunscripción? "Todos los ciudadanos, excepto aquellos que están en tal estado de ruindad que se consideran como sin voluntad propia". El cuerpo de los representantes, así compuesto, no toma tampoco, por lo demás, "resoluciones activas"; es algo que no haría bien, y no es elegido para eso, "sino *para hacer leyes o para ver si se han ejecutado bien las que ha hecho*, cosa que puede hacerlo muy bien, y que inclusive únicamente puede hacerlo bien".

Descubrimos aquí las principales reglas del régimen representativo moderno, tales como se habían impuesto en Inglaterra antes de pasar a todos los países civilizados; vemos la Cámara de los Comunes, madre de las asambleas elegidas.

Segundo poder: la nobleza. ¿Por qué hereditaria? ¿Por qué constituye un cuerpo particular que comparte el poder legislativo con el cuerpo de los representantes del pueblo? ¿Por qué, en materia de finanzas, este cuerpo de los nobles no tiene, por el contrario, más que un *veto*: yo impido? Responder a estas preguntas es describir, al mismo tiempo, los poderes de la Cámara de los Lores en aquella época.

"El cuerpo de los nobles debe ser hereditario. Lo es, primeramente, por su naturaleza; y, por otra parte, es menester que tenga un interés muy

grande en conservar sus prerrogativas, odiosas por sí mismas, y que en un Estado libre deben estar siempre en peligro". ¿Hay mayor interés que transmitir a los hijos sus propios privilegios?

"Si estas gentes, distinguidas por el nacimiento, las riquezas o los honores..., estuviesen confundidas entre el pueblo, y si no tuviesen en él más que una voz, como los demás, *la libertad común sería su esclavitud, y* no tendrían ningún interés en defenderla, porque la mayor parte de las resoluciones irían contra ellos. La parte que tienen en la legislación debe, pues, ser proporcionada a las otras ventajas que tienen en el Estado; lo cual ocurrirá si forman un cuerpo que tenga derecho a frenar los intentos del pueblo, como el pueblo tiene derecho a frenar los suyos".

Caso particular de las finanzas:

"Pero, como un poder hereditario podría verse llevado a seguir sus intereses particulares y a olvidar los del pueblo, es menester que en las cosas en que se tiene un soberano interés en corromperlo, como en las leyes que atañen a la recaudación de fondos, no tome parte en la legislación sino por su facultad de impedir, y no por su facultad de estatuir".

Facultad de estatuir es el derecho de ordenar por su propia autoridad, o de corregir, enmendar, rehacer lo que otro ha hecho; mientras que *facultad de impedir* no es más que el derecho de rechazar y, por tanto, de hacer nulo lo que otro ha ordenado, sin poderlo cambiar.

"*Así, el poder legislativo será confiado al cuerpo de los nobles y al cuerpo que sea elegido para representar al pueblo, cada uno de los cuales tendrá sus asambleas y sus deliberaciones aparte, y puntos de vista e intereses separados*". Así, cada una de las dos partes o Cámaras del cuerpo legislativo poseerá el "lastre" necesario para ponerse en situación de resistir a la otra.

Tercer poder: el monarca. A él le corresponde el poder ejecutivo, porque "esta parte del gobierno, que tiene casi siempre necesidad de una acción momentánea, está mejor administrada por uno solo que por varios, mientras que lo que depende del poder legislativo está frecuentemente mejor ordenado por varios que por uno solo". ¿Qué ocurriría si faltara el rey? El ejecutivo debería ser confiado a cierto número de miembros del legislativo, a una comisión del legislativo. Sería la reunión en manos de esta comisión de los dos poderes cuya separación caracteriza al Estado libre. "Ya no habría libertad". En estos términos condena MONTESQUIEU sin apelación al gobierno de asamblea. No condena de ningún modo el gobierno parlamentario con preponderancia del legislativo. Traduce una situación constitucional inglesa, en que, no lo olvidemos, los ministros gobernaban en nombre del rey y en modo alguno como delegados de la mayoría de los Comunes. Etapa que en la misma Inglaterra sería un día superada.

¿Cómo dar a este monarca (y a sus ministros, demasiado despreciados por MONTESQUIEU) el "lastre" necesario para permitirle resistir al legislativo y, ante todo, a los Comunes? ¿Cómo dar al legislativo (y, ante todo, a los Comunes) el "lastre" necesario para permitirle resistir al ejecutivo?

La máquina gubernamental inglesa estaba, a esté respecto —o parecía estarlo—, singularmente lista desde 1688. En su *Historia de Inglaterra*, publicada de 1722 a 1725, el francés RAPIN-THOYRAS, refugiado protestante, había dicho:

"El fin de la Constitución inglesa es la libertad; el medio es una monarquía mixta... Las prerrogativas del soberano, de los grandes y del pueblo están de tal manera templadas las unas por las otras, que se sostienen mutuamente. Al mismo tiempo, cada uno de estos tres poderes, que participan en el gobierno, puede poner obstáculos invencibles a las tentativas que uno de los otros dos, o inclusive los dos juntos, pretenden hacer para tornarse independientes".

Estas frases pesadas repetían a distancia, en cuanto a precisión descriptiva, al ingenioso LOCKE. MONTESQUIEU —que conoce la obra de RAPIN y que, dice SOREL, la utiliza de tal manera que la ha hecho "olvidar a la posteridad"— va a explotar este tema del *encadenamiento mutuo de las fuerzas* con una sorda y seca alegría. ¡Admirable regulación de pesos y contrapesos, de palancas y frenos, de acciones y reacciones! Es realmente "la obra maestra de legislación", debida a una maravillosa prudencia, a un maravilloso sentido práctico en la utilización de los azares —y de las convulsiones— de la Historia.

"He aquí, pues, la constitución fundamental del gobierno de que hablamos. Estando compuesto en ella el cuerpo legislativo de dos partes, la una encadenará a la otra con su mutua facultad de impedir. Las dos estarán ligadas por el poder ejecutivo, que a su vez lo estará por el legislativo".

¿Dónde encuentra el legislativo el lastre necesario para resistir al ejecutivo? Helo aquí:

El legislativo está asegurado por sesiones periódicas, no volverán a verse reyes que traten, como lo habían hecho los Estuardo, de gobernar sin Parlamento.

Si el cuerpo legislativo estuviera sin reunirse durante un tiempo considerable, ya no habría libertad. Y ello porque ocurriría una de estas dos cosas: o no habría ya resoluciones legislativas, y el Estado caería en la anarquía, o estas resoluciones serían tomadas por el poder ejecutivo, y este se convertiría en absoluto".

Dos reglas garantizan la convocatoria anual del Parlamento: la del voto anual del presupuesto y la del voto anual de la ley que autoriza el

ejército permanente. Si no, el legislativo correría el riesgo de perder su libertad, porque el ejecutivo no dependería ya de él. Solo al legislativo le corresponde la *facultad de estatuir*, es decir, de ordenar y de corregir sobre la legislación. "Si el monarca tomara parte en la legislación con la facultad de estatuir, ya no habría libertad". Al legislativo le corresponde la facultad, no de detener al ejecutivo, sino de examinar de qué manera han sido ejecutadas las leyes que él ha hecho (control parlamentario, se dirá más tarde). Y si han sido mal hechas, el legislativo no puede culpar al rey, inviolable y sagrado, pero sí a sus consejeros, los cuales pueden ser "sometidos a investigación y castigados". Se reconoce aquí la regla inglesa del *impeachment*: acusación de un ministro por los Comunes ante los Lores.

El ejecutivo, por su parte, convoca al legislativo, el cual no debe estar siempre reunido, ni debe reunirse por sí mismo (LOCKE había pensado igual), como tampoco debe suspenderse, es decir, separarse por sí mismo. Para estas reglas hay, fuera de otras razones, la siguiente, que bastaría: la seguridad del ejecutivo. Un legislativo siempre reunido "ocuparía demasiado al poder ejecutivo, que no pensaría en ejecutar, sino en defender sus prerrogativas". Un legislativo que tuviese el derecho de suspenderse a sí mismo "podría ocurrir que no se suspendiese nunca, lo cual sería peligroso en el caso en que quisiese atentar contra el poder ejecutivo". Es menester, por tanto, que el ejecutivo regule el tiempo de la reunión y la duración de las sesiones del legislativo.

El monarca, que no puede —ya hemos visto por qué— tomar parte en la legislación con *facultad de estatuir*, debe tomar parte en ella con *facultad de impedir*. ¿Por qué? Para defenderse, para evitar verse "muy pronto despojado de sus prerrogativas". Se reconoce en ello el *veto real*, que permitía al monarca inglés rechazar un *bill* votado por las dos Cámaras. Pero, desde 1707, en que la Reina Ana se sirvió todavía de él, el veto estaba muerto: *muerto como la reina Ana*. MONTESQUIEU ignora este hecho, o no lo tiene en cuenta.

En fin, el monarca es, como se sabe, inviolable y sagrado, de modo que sus consejeros o ministros responden por él. Ello es necesario. Es necesario para la libertad: "El cuerpo legislativo no debe tener el poder de juzgar la persona y, por consiguiente, la conducta de quien ejecuta. Su persona debe ser sagrada, porque, siendo necesaria al Estado para que el cuerpo legislativo no se vuelva tiránico, desde el momento que fuese acusada o juzgada ya no habría libertad. En este caso, el Estado no sería ya una monarquía, sino una República no libre". Penetrante observación, que evoca el proceso de Carlos I Estuardo y sus consecuencias; que explica de antemano el proceso de Luis XVI y las suyas.

¿Cómo no admirar con MONTESQUIEU un mecanismo tan perfeccionado? Sin embargo, una objeción viene a la mente: tan bello equilibrio, ¿no corre el riesgo de conducir a la inmovilidad de esos atletas que, hombro a hombro, se esfuerzan en vano en hacerse retroceder? Si nuestros tres poderes antagonistas (que no son ya —y he aquí la anunciada transición— los tres poderes abstractos del comienzo, sino tres fuerzas sociales: pueblo, rey y nobleza, constituyendo esta última el elemento mediador, el "poder intermedio"), si nuestros tres poderes antagonistas se frenan recíprocamente demasiado bien, toda esta magnífica máquina gubernamental se detiene, se bloquea. No —responde MONTESQUIEU, que ha previsto la objeción—; se sabe que hay un movimiento de los asuntos, que no debe ser ni demasiado lento ni demasiado rápido, y que arrastra necesariamente en una acción común a las fuerzas mutuamente encadenadas: "*estos tres poderes deberían formar un reposo o una inacción. Pero, como por el* movimiento *necesario de las cosas están obligados a marchar, se verán forzados a marchar de acuerdo*".

Respuesta seductora, pero caracterizada de un vago optimismo. Es que quizá era todavía demasiado pronto para que la solución verdadera se impusiera al observador del sistema inglés. Esta solución era la del primer ministro, jefe de su mayoría, que tenía a la vez la confianza de esta mayoría y la del rey, siendo así capaz de hacer marchar "de concierto" todas las partes mutuamente encadenadas del coche gubernamental. ¿Había meditado suficientemente MONTESQUIEU sobre el ejercicio del poder por Walpole?

Pero no enturbiemos nuestro placer, o, más bien, el placer de los lectores de 1748. Si todo no está dicho en esta descripción famosa, ¿hay en ninguna otra gran obra política una riqueza de ideas tan desbordante como en este solo capítulo —largo, es verdad— de *El espíritu de las leyes?* "Hay en él algunas páginas que han ejercido la más profunda influencia en el derecho constitucional de Occidente" (ESMEIN).

Para salir al paso del reproche, fácil de prever, de que rebaja a Francia, exaltando a Inglaterra, MONTESQUIEU termina este capítulo memorable con las siguientes líneas, que huelen a defensa, y quizá a simulación:

"No pretendo con esto rebajar a los otros gobiernos, ni decir que esta libertad política extrema deba mortificar a los que no la tienen más que moderada. ¿Cómo podría decir esto yo, que creo que el exceso mismo de la razón no es siempre deseable, y que los hombres se acomodan casi siempre mejor a los medios que a los extremos?".

Lenguaje enredado y poco convincente. Hasta aquí el autor no había visto en la libertad de la Constitución inglesa un exceso de la razón, algo extremo. Comprende, pues, que necesita explicarse mejor y, en el inimita-

ble pequeño capítulo VII del mismo libro IX ("De las monarquías que conocemos") puntualiza la diferencia entre dos especies de gobierno moderado. Un gobierno moderado que es atemperado por los cuerpos intermedios, así como por cierta separación entre el ejecutivo y el judicial: el de Francia. Un gobierno moderado que tiene la libertad política como objeto directo y que está enteramente orientado por ella, así como por la preocupación de la "seguridad del súbdito", verdadera "obra maestra de legislación", que cierra toda salida al odiado despotismo: el de Inglaterra.

"Las monarquías que conocemos no tienen, como esta de que acabamos de hablar, la libertad como objeto directo; no tienden más que a la gloria de los ciudadanos, del Estado y del príncipe. Pero de esta gloria resulta un espíritu de libertad que, en estos Estados, puede hacer también grandes cosas y quizá contribuir a la felicidad tanto como la libertad misma. Los tres poderes no están en ellas distribuidos y fundidos sobre el modelo de la constitución de que hemos hablado. Cada uno de ellos tiene una distribución particular, según la cual se aproximan más o menos a la libertad política; y si no se aproximasen, la monarquía degeneraría en despotismo".

Tantas precauciones eran, por lo demás, perfectamente vanas. Tanto más cuanto que en otro "capítulo inglés", consagrado al espíritu general de la nación británica, la admiración, como se verá, prevalece con mucho sobre las reservas. De grado o por fuerza, MONTESQUIEU debía convertirse en el propagandista más célebre, en el más eficaz, de las instituciones inglesas en Francia. Y, sin embargo, parece que, en realidad, él no creyó posible, en virtud de su misma concepción general de las leyes, trasplantar felizmente las instituciones inglesas a un país como Francia, de carácter tan diferente. Parece que deseó, simplemente, reducir la monarquía francesa a su naturaleza y a su principio, de los cuales, según él, se desviaba peligrosamente.

Sea de ello lo que fuere, VOLTAIRE, sin alegría, dejaría constancia —él, el autor de esas *Cartas filosóficas o Cartas inglesas* de 1734, que, aunque superficiales, habían preparado el terreno para el estudio magistral de su gran rival— ; VOLTAIRE escribiría: el elogio que MONTESQUIEU "ha hecho del gobierno inglés es lo que más ha agradado en Francia". Magnífico elogio, en verdad —gruñirían los monárquicos franceses presuntuosos— , el que coloca la Constitución inglesa "por encima de las de todos los demás Estados de Europa", el que la considera "altamente superior" a la Constitución nacional: ¡hermoso trabajo haber "llevado al anglicismo", al paroxismo del anglicismo, a las imaginaciones francesas! "A fuerza de ser amigo de los hombres —escribiría CREVIER— , el autor de *El espíritu de las leyes* deja de amar a su patria como debiera. El inglés debe sentirse halagado

leyendo esta obra, pero esta lectura solo es capaz de mortificar a los buenos franceses".

6. La teoría de los climas

¿Cuáles dominan, las causas físicas o las causas morales? ¿Cuál prevalece en la conducta humana, el hombre-espíritu o el hombre-animal, la máquina, la materia? Viejo debate, que es, en el fondo, el de la *necesidad* y la *libertad*. Entre las causas físicas, el clima, desde Aristóteles, Hipócrates, Galeno, Polibio, había atraído la atención de los observadores. Pero Bodin había sido el primero en introducir verdaderamente la noción de clima en la ciencia política. Lo había hecho a su manera, curiosa e imperfecta, mezclando las observaciones que le inspiraban sus inmensas lecturas sobre el mundo conocido (inclusive Moscovia y Etiopía) con consideraciones astrológicas y "armónicas".

En el primer capítulo del libro V de la *República*, Bodin pretendía proporcionar el medio de conocer el natural de los pueblos. Tres climas, según él, el Norte o Septentrión, el Mediodía y el mediano o templado, dan tres tipos de hombres profundamente diferentes. El hombre del Norte tiene la fuerza —los grandes ejércitos han venido del Septentrión— , es brutal, impetuoso, pero casto y púdico. Es veleidoso y sin palabra. Se gobierna por la fuerza; "y todavía ahora en Alemania se utiliza el derecho del soldado teutón, que no es ni divino, ni humano, ni canónico; pero es el más fuerte, que pretende que se haga lo que él manda". El hombre del Mediodía, "muy lúbrico", vindicativo y astuto, es inclinado a las ciencias ocultas y contemplativas, a la filosofía, a las matemáticas, a las meditaciones religiosas. Se gobierna por religión. El hombre del clima templado, menos fuerte que el hombre del Norte, es más razonable que el del Mediodía y no tolera bien la monogamia; le han caído en suerte "las ciencias políticas, las leyes, la jurisprudencia, la gracia de decir bien y de bien discurrir". Se gobierna por razón y justicia.

Es preciso contar también con la influencia de los vientos, que hacen a los hombres inquietos, turbulentos; con la de las montañas, que los tornan independientes, impacientes por la libertad política, por gobernarse por sí mismos: "se engañaría mucho quien quisiera cambiar el Estado popular de los suizos y grisones, y de otros montañeses, en monarquía; pues, aunque la monarquía es mucho mejor por sí misma, el súbdito no es en ella tan autónomo".

Bodin, sin embargo, no vacilaba en proclamar que el país y la naturaleza de los lugares no se imponen por "necesidad en las costumbres de los

hombres". La disciplina puede cambiar el natural: "hasta qué punto la crianza [educación], las leyes, las costumbres, tienen poder para cambiar la naturaleza". En sentido inverso, el relajamiento puede estropear los más bellos dones de la naturaleza: los romanos "perdieron todo el esplendor y virtudes de sus padres por una ociosidad laxa y cobarde". Indiscutible nos parece la siguiente conclusión de un capítulo en más de un concepto discutible:

"Esto en cuanto a las naturales inclinaciones de los pueblos, las cuales, sin embargo, no llevan consigo necesidad, como he sostenido, pero son de gran consecuencia para el establecimiento de las Repúblicas, de las leyes, de las costumbres, y para saber de qué manera hay que tratar o capitular con los unos y con los otros".

Este viejo debate sobre las causas físicas y las morales atormentó a MONTESQUIEU. Él escribió en alguna parte: "Las morales acentúan demasiado su atención sobre el alma; las físicas lo hacen sobre el cuerpo. Las unas consideran al hombre más como un espíritu; las otras, más como la máquina de un artesano". Y, después de haber descrito tan magistralmente, en su teoría de los gobiernos, la acción de las causas morales —virtud, honor— , he aquí que MONTESQUIEU parece acometido por una especie de frenesí de causas físicas. Puede explicarse esto por algunas de sus lecturas, sobre todo por la del libro de un autor inglés, ARBUTHNOT, titulado *Efectos del aire sobre el cuerpo humano*, traducido al francés en 1742.

Hasta tal punto que la explicación científica —que BODIN, en definitiva, no había dado— de la influencia del clima sobre el espíritu, sobre las pasiones del hombre y, por tanto, sobre su comportamiento político, nos es propuesta por MONTESQUIEU al comienzo de su libro XIV: "*De las leyes, en su relación con la naturaleza del clima*". Escuchemos al autor disertar, docta y complacidamente, sobre los efectos del aire frío y del aire caliente. El aire frío, contrayendo las extremidades de las fibras exteriores de nuestro cuerpo, disminuiría la longitud de estas fibras y aumentaría su fuerza; el aire caliente, por el contrario, relajando las extremidades de las fibras y alargándolas, disminuiría su fuerza y su elasticidad. P. HAZARD se burla respetuosamente de estas fantasías del genio: "Si nos sorprendiésemos de esta intervención de las fibras en *El espíritu de las leyes*, afligiríamos a MONTESQUIEU, pues él la estimaba en mucho ... ". Tan grande fue en nuestro autor, en un momento dado, "la tentación de explicar el espíritu de las leyes por la materia", y si la rechazó finalmente no fue sin haber cedido a ella lo suficiente para no tener nada que echar de menos.

Sigámosle, pues, en su sinuosa marcha.

Así, los sentimientos hacen que se tenga más fuerza en los climas fríos. Y, por ello, más confianza en sí mismo, más conciencia de la propia

superioridad, mayor sensación de seguridad, más audacia emprendedora. De donde se derivarían menos deseos de venganza, menos sospechas, menos política y astucias, más franqueza. ¡Cáspita! —sonríe A. SOREL— , son muchas estas virtudes "para el hielo y la humedad". Admiremos, pues, en lo sucesivo, la franqueza de los normandos, dejemos de hablar de la pérfida Albión y de las querellas de Alemania!

Los sentimientos hacen también que, en los climas fríos, seamos poco sensibles a los placeres, al dolor, al amor. Y si los ingleses se matan sin razón, por *spleen*, con tanta facilidad, quizá no sean culpables los sentimientos, pero ello se debe, sin embargo, al estado físico de la máquina"; esta se encuentra cansada de sí misma, aparentemente, por falta de "filtración del jugo nervioso". Aparece una enfermedad que no tiene localización particular: el peso de la vida.

Pero, se dirá, ¿qué relación guarda esto con el gobierno de los ingleses, con esa libertad regulada por las leyes? ¡Cómo! ¿No lo ven ustedes? MONTESQUIEU, en cambio, "ve muy bien que el gobiemo que mejor convendría a gentes para quienes todo fuera insoportable sería aquel en que no pudieran culpar a uno solo de lo que causa sus pesares, pues donde gobiernan las leyes más bien que los hombres sería menester, para cambiar el Estado, derribarlas a ellas mismas". Ese gobierno de las leyes, por otra parte, no conviene menos a ese "carácter de impaciencia" que la nación inglesa ha recibido del clima y que no le permitiría aguantar mucho tiempo las mismas cosas ni las mismas gentes. Y si los proyectos de la tiranía son siempre desbaratados en Inglaterra, ¿no es por ese hecho mismo de la impaciencia, de la inquietud, debido al clima? "La servidumbre comienza siempre por el sueño. Pero un pueblo que no tiene tranquilidad en ninguna situación, que se palpa sin cesar y encuentra todos los lugares doloridos, apenas puede dormir".

Sobre este tema de las relaciones entre la "naturaleza del clima" y las "leyes de la servidumbre política" (título del libro XVII), MONTESQUIEU es inagotable en proposiciones generales, a veces verdaderas, con frecuencia seductoras, en ocasiones perfectamente aventuradas, a las que acecha el sarcasmo de VOLTAIRE, siempre vigilante, siempre dispuesto a disipar la embriaguez de deducción del autor de *El espíritu de las leyes*.

¿Por qué hay en Asia un espíritu de servidumbre y en Europa un genio de libertad? Porque Asia no tiene verdaderas zonas templadas, mientras que en Europa la zona templada es muy extensa. De modo que en Asia los lugares más fríos se tocan inmediatamente con los lugares muy cálidos, mientras que en Europa el clima, desde el Mediodía hasta el Norte, se va enfriando insensiblemente; así, cada país es muy semejante a su vecino; la diferencia, al menos, no es notable.

"De ahí se sigue que, en Asia, las naciones fuertes están frente a naciones débiles; los pueblos guerreros, valientes y activos, lindan inmediatamente con pueblos afeminados, perezosos, tímidos; es inevitable, por consiguiente, que uno sea conquistado y otro conquistador. En Europa, por el contrario, las naciones fuertes se enfrentan con otras naciones fuertes; las limítrofes tienen más o menos el mismo valor. Esta es la gran razón de la debilidad de Asia y de la fuerza de Europa, de la libertad de Europa y de la servidumbre de Asia; causa que yo no sé que se haya advertido todavía. Esto es lo que hace que en Asia nunca se produzca un aumento de la libertad, mientras que en Europa aumenta o disminuye, según las circunstancias".

MONTESQUIEU, por lo demás, se apresura a invocar una nueva causa física, que actúa en el mismo sentido: la extensión enorme de las llanuras de Asia, favorable al despotismo (como se vio en la teoría de los gobiernos). En Europa, por el contrario, "la división natural forma varios Estados de una extensión mediocre", en que el gobierno moderado es posible sin comprometer el mantenimiento del Estado. Y esto es lo que en este feliz continente ha formado "un genio de libertad, que hace muy difícil que cada parte sea subyugada y sometida a una fuerza extranjera". ¡Ojalá pueda Europa mantener esta felicidad! Se conocen las inquietudes de MONTESQUIEU ante el asalto del despotismo; el autor invoca aquí en su ayuda a las causas físicas para tranquilizarse.

El clima es poco más que un pretexto para reanudar el tema, que le es tan preferido, de la superioridad de los germanos o godos, "nuestros padres", como él los llama. Trata, en efecto, en este libro XVII de demostrarnos que si los pueblos del norte de Asia conquistan como "esclavos" y "para un amo", los del norte de Europa conquistan *como hombres libres*. ¡Horribles tártaros, que, conquistando el Imperio griego, lo esclavizaron! ¡Admirables, nobles y liberales godos, que, "conquistando el Imperio romano, fundaron por todas partes la monarquía y la libertad"! ¡Bella prerrogativa de Escandinavia! Las naciones que la habitan —y esto debe situarlas por encima de todos los pueblos del mundo— "han sido la fuente de la libertad de Europa, es decir, de casi toda la que existe hoy entre los hombres". El godo Jornandes "llamó al norte de Europa la fábrica del género humano; yo la llamaré más bien la fábrica de los instrumentos que rompen los hierros forjados en el Mediodía. Allí es donde se forman esas naciones valientes que salen de su país para destruir a los tiranos y a los esclavos y para enseñar a los hombres que, habiéndolos hecho iguales la Naturaleza, la razón no pudo hacerlos dependientes, sino para su felicidad".

¡Extraño ensamblaje, muy característico de tres aspectos del espíritu de MONTESQUIEU, si no de *El espíritu de las leyes*: el prejuicio feudal; el

culto del clima frío; el gusto, que el autor comparte con su siglo, y en que su siglo se reconoce en él, de la libertad, de la igualdad primitiva y de la felicidad!

Todo esto, evidentemente, aunque muy atractivo, no es siempre mucho más serio que algunas divagaciones astronómicas de BODIN. Sin excluir fanfarronadas, deja oír A. SOREL ("¡influencia del clima fantástico de Gascuña!"). ¡Oh climas, cuántas inexactitudes, mezcladas con observaciones profundas, se pueden cometer en vuestro nombre! El propio MONTESQUIEU hace observar prudentemente que "la mecánica tiene sus rozamientos, que con frecuencia cambian o detienen los efectos de la teoría", y que la política tiene también los suyos. ¡Sin duda, pero confesemos que aquí, verdaderamente, el rozamiento es muy grande!

Por lo demás, MONTESQUIEU debe andarse con cuidado: los desarrollos serios, científicos, sobre este capítulo de los climas pueden ser más peligrosos que las más arriesgadas burlas. Porque los teólogos vigilan. Grandes nociones, de las que viven o mueren las almas, están comprometidas en el debate. Ya sabemos cuáles son: necesidad, fatalidad, determinismo, materialismo, panteísmo, contra libertad, espiritualismo, Dios personal. BODIN, con toda sinceridad, por otra parte, se había apresurado, tratando de los climas, a protestar de que su influencia entrañara "necesidad", relación necesaria. MONTESQUIEU, ya comprometido por esta misma expresión de "relación necesaria" en su definición de las leyes, debía cubrirse tanto más cuanto que entre BODIN y él había estallado SPINOZA como una bomba. Este había arrojado a los teólogos, en son de desafío, su sistema de la *Etica*, con su necesidad racional. Nada más grave en el siglo XVIII que ser acusado de spinozismo.

MONTESQUIEU lo será. Se excusará de ello en la *Defensa de El espíritu de las leyes*, publicada en 1750. Podrá invocar el capítulo titulado de manera significativa: *que los malos legisladores son los que favorecieron los vicios del clima y los buenos son los que se opusieron a ellos*. Censura con esto al legislador de la India (Buda) por haber difundido una doctrina de aniquilamiento, de inacción en espera de otra vida, doctrina que, "nacida de la pereza del clima y, a la vez, favoreciéndola, ha causado mil males". Felicita, por el contrario, a los legisladores de la China (Confucio) por haber hecho "completamente prácticas" la religión, la filosofía y las leyes del país, muy propias para hacer cumplir a los chinos los deberes de la vida presente. Termina con esta máxima, que lo salva todo: "*Cuanto más conducen a los hombres al reposo las causas físicas, más deben alejarlos de él las causas morales*". Tranquilícense los teólogos, y más ampliamente todos los fervientes de la libertad contra la necesidad, pues un chino no será necesariamente "lo que exige el clima de la China" (P. HAZARD).

Y si el autor consagra todavía un libro, el XVIII, a las relaciones que tienen las leyes con la naturaleza del terreno —causa física—, va a reservar el siguiente al estudio de una causa misteriosa y completamente moral: *el espíritu general*, y a las relaciones que tienen las leyes con este espíritu general. Se ha podido decir (FOURNOL), exagerando, que MONTESQUIEU, en fin de cuentas, puso esta noción del espíritu general en el centro de la ciencia política, lo mismo que BODIN había colocado en él la soberanía. Hay que confesar que MONTESQUIEU está lejos de haber profundizado en aquel como BODIN en la soberanía. Abrió esta vía negligentemente, soberbiamente, entre muchas otras.

7. NOCIÓN DEL ESPÍRITU GENERAL

"*Lo que es el espíritu general.* Varias cosas gobiernan a los hombres: el clima, la religión, las leyes, las normas del gobierno, los ejemplos de las cosas pasadas, las costumbres, los usos; de donde se forma un espíritu general que resulta de ellas".

El espíritu general es, pues, una resultante, en que el tono, por lo demás, lo da uno de los elementos enumerados, lo que se llamaría en lenguaje moderno "la dominante". Esta dominante difiere según las naciones y su estado de civilización. "La naturaleza y el clima dominan casi exclusivamente entre los salvajes". (He aquí las causas naturales decididamente puestas en su lugar.) "Los modales gobiernan a los chinos... las costumbres daban en otro tiempo el tono en Lacedemonia; las normas del gobierno y las costumbres antiguas lo daban en Roma".

Entonces se presenta otro gran debate clásico: ¿son las leyes más fuertes que las costumbres, o las costumbres más que las leyes? (Es el *quid leges sine moribus* de los antiguos). No esperemos de MONTESQUIEU una respuesta tajante, que no confirmaría la observación. Pero no nos sorprendamos si aconseja, desde luego, la prudencia al legislador: "*cuán necesario es estar atento a no cambiar el espíritu general de una nación*".

¿Quién no reconocería, aunque no la nombre, la nación que elige para ilustrar este precepto? Es Francia. La Francia —lo hemos dicho— monárquica, jerárquica y mundana del antiguo régimen, con sus nobles ligeros, sus salones frívolos, sus elegantes un tanto crueles. Ciertamente... ¿No valen muchos rasgos de este retrato encantador para los franceses de siempre y de todas las condiciones? El lector juzgará de ello.

"Si hubiera en el mundo una nación que tuviera un espíritu sociable, un corazón abierto, alegría de la vida, gusto, facilidad para comunicar sus pensamientos; que fuera viva, agradable, jovial, a veces imprudente, con

frecuencia indiscreta, y que tuviera, con esto, valor, generosidad, franqueza, cierto punto de honra, *sería menester tratar de no estorbar con leyes sus maneras, para no estorbar sus virtudes.* Si, en general, el carácter es bueno, ¿qué importa que se encuentren en él algunos defectos? Se podría contener a las mujeres, hacer leyes para corregir sus costumbres y limitar su lujo; pero ¿quién sabe si no se perdería con ello cierto gusto, la fuente de las riquezas de la nación, y una cortesía que atrae a ella a los extranjeros?... Si se le da un espíritu de pedantería a una nación naturalmente alegre, el Estado no ganará nada con ello, ni en el interior ni en el exterior. *Dejadle hacer las cosas frívolas seriamente, y alegremente las cosas serias*".

Hay que convenir en que, en este carácter de cada nación, vicios y virtudes se mezclan y viven en buena armonía. Es un entrelazamiento, un equilibrio de buenas y malas cualidades. "Las mezclas felices son aquellas de las que resultan grandes bienes, aunque frecuentemente no se sospecharía". ¿No es esto un poco amoral y no huele un poco a herejía? Ciertamente MONTESQUIEU se apresura a arrojar como pasto a los moralistas de espíritu grave, cuya molesta mirada siente pesar sobre él, una frase tranquilizadora: "No he dicho esto para disminuir en nada la distancia infinita que media entre los vicios y las virtudes: ¡líbreme Dios!". Pero no por ello deja de exponer, para justificarse, una distinción equívoca entre vicios morales y vicios políticos, sobre la cual se filtra un subrepticio destello maquiavélico.

Máxima, en todo caso, digna de meditarse por el legislador que quiere a toda costa introducir cambios: reformar *por medio de las leyes* lo que por las leyes está establecido, pero no cambiar sino *por otras costumbres* y otros usos lo que está establecido por los usos y por las costumbres. Censura a Pedro el Grande: "La ley que obligaba a los moscovitas a hacerse cortar la barba y los vestidos, y la violencia de Pedro I, que hacía cortar hasta las rodillas las largas ropas de los que entraban en las ciudades, eran tiránicas". El zar de hierro no tenía ninguna necesidad de estos medios violentos; habría conseguido su fin igualmente con la dulzura; tenía "demasiado mala opinión" de sus pueblos que no eran "animales, como él decía". Con este duro e inmoderado Pedro contrasta el sabio Solón, quien, interrogado sobre si las leyes que había dado a los atenienses eran las mejores, respondió: "Les he dado las mejores que podían recibir". Todos los legisladores deberían escuchar esta hermosa frase.

Así, pues, ¿corresponde a las leyes ajustarse a las costumbres, que en los países civilizados, dan, sobre todo, el tono al espíritu general? ¡Cuidado! No nos apresuremos a sacar esta conclusión. Dejemos tiempo a MONTESQUIEU para corregir con una verdad nueva esta misma que acaba de enunciar, y para escribir: "veamos ahora cómo las costumbres siguen a las leyes".

¿Cómo pueden contribuir las leyes a formar las costumbres, los usos y el carácter de una nación? Es el título del capítulo XXVII, último del libro XIX, consagrado al espíritu general. Largo capítulo, único en su especie en este libro, y notable por un verdadero derroche de condicionales; en este doble respecto, nos recuerda el famoso capítulo VI del libro XI. Y, de hecho, está consagrado igualmente a Inglaterra; es el otro gran "capítulo inglés" de *El espíritu de las leyes*. Por lo demás, a Inglaterra no se la nombra en él, como no se nombraba a Francia en el anteriormente citado.

"Las costumbres de un pueblo esclavo son una parte de su servidumbre; las de un pueblo libre son una parte de su libertad. He hablado en el libro XI de un pueblo libre, he dado los principios de su constitución; veamos los efectos que han debido seguirse de ellos, el carácter que ha podido formarse y los usos que resultan de los mismos".

Entre líneas podemos leer esto: Sí, en la mayor parte de los regímenes, despotismo, monarquía, república inclusive, las leyes siguen las costumbres; las leyes se esbozan sobre el espíritu general forjado por estas costumbres, fuerza invencible. Pero esta situación se trastrueca en una nación que tiene como objeto directo de sus leyes constitucionales la libertad política. Entonces la fuerza del espíritu de libertad así fundado arrastra todo lo demás. Es lo que va a hacernos ver MONTESQUIEU, fascinado de nuevo por ese extraño país, que no se parece a ningún otro; por esa Inglaterra de libertad, por esa gran isla comerciante y dueña arrogante de los mares, donde virtudes y vicios políticos, surgidos de la misma fuente —la Constitución—, se equilibran tan bien y concurren por igual a forjar un espíritu público indomable.

Lo propio de un pueblo libre —escribe el autor— es estremecerse siempre por su libertad.

"Tememos ver escapar un bien que conocemos... y que se nos puede desvirtuar, y el temor aumenta siempre las cosas. El pueblo estaría inquieto por su situación y creería estar en peligro aun en los momentos más seguros..., pero esto mismo contribuiría a hacerle evitar los verdaderos peligros a que podría verse expuesto más tarde... [esto] mantendría en tensión todos los resortes del gobierno y volvería más atentos a todos los ciudadanos".

Y si se tratara de un peligro real, sea que las leyes fundamentales resulten derrocadas, o sea, sobre todo, que una potencia extranjera amenace al Estado, la reacción sería rápida y terrible.

Si "*alguna potencia extranjera amenazara al Estado y pusiera en peligro su fortuna o su gloria, entonces* ..."... Perdonemos una vez más este condicional, a menudo irritante, por la inmensa perspectiva que nos va a

abrir sobre las grandes luchas futuras de la historia británica, por la admirable adivinación que traduce. Toda la indómita fuerza del instinto nacional inglés, en la cual tropezarían y caerían la Revolución francesa y Napoleón, contra la cual se estrellaría en septiembre de 1940 el asalto aéreo de la Alemania hitleriana; toda la obstinación de un Pitt o de un Churchill, poniendo en tensión todas las energías, agotando todas las riquezas de una nación unánime, respiran y rugen de antemano en esta página famosa:

"En este caso, cediendo a los grandes los pequeños intereses, todo se reunirá en favor del poder ejecutivo... Esta nación amará prodigiosamente su libertad, porque esta libertad será verdadera; y podrá ocurrir que, para defenderla, sacrifique sus bienes, su comodidad, sus intereses; que se cargue con los impuestos más duros, tales que el príncipe más absoluto no se atrevería a hacérselos soportar a sus súbditos. Pero, como tendrá un conocimiento cierto de la necesidad de someterse a ellos —los cuales pagaría con la esperanza fundada de no pagar más—, las cargas serán aquí más pesadas que el sentimiento de ellas, mientras que hay Estados en que el sentimiento está infinitamente por encima del mal. Esta nación tendrá un crédito seguro, porque se tomará prestado a sí misma y se pagará a sí misma. Y podrá ocurrir que afronte empresas por encima de sus fuerzas naturales y que haga valer contra sus enemigos inmensas riquezas ficticias, que la confianza y la naturaleza de su gobierno volverán reales. Para conservar su libertad tomaría prestado a sus súbditos, y sus súbditos, que verán que su crédito se perderá si ella era conquistada, tendrán un nuevo motivo para esforzarse en defender su libertad".

Rara vez se elevó más alto MONTESQUIEU que en este nuevo "capítulo inglés". El color, la vida, que faltaban al análisis magistral de la Constitución de Inglaterra en el libro XI, corren aquí parejos con no sé qué lirismo sordo, que este perfecto estilista reserva para sus grandes y más preferidos temas.

8. La acogida dispensada a "El espíritu de las leyes"

Un inmenso éxito de curiosidad, en que no faltaba lo que hoy se llamaría *snobismo*, acogió la obra en su aparición. MONTESQUIEU tenía ya gran reputación como autor de las *Cartas persas* y, luego, de las *Consideraciones sobre los romanos*. La grandeza de su designio impresionaba las imaginaciones; los salones de París estaban dispuestos a extasiarse, y se extasiaron; la admiración fue a la vez sincera y convencional.

Era necesario haber "leído aquello". Se sobrentendía que se admiraba *El espíritu de las leyes*, y que era una lectura "deliciosa".

Examinemos algunos testimonios. *Les Nouvelles Littéraires*: "Ha trastornado la cabeza de todos los franceses, y figura en el tocador de las señoras tanto como en el gabinete de los sabios. No sé si el entusiasmo será duradero, pero lo cierto es que no puede ser mayor". Un abate hace del libro casi tanto caso "como de su breviario". Un ilustrado de provincias escribe a MONTESQUIEU: "Desde la creación del sol, esta obra es, en mi entender, la que mejor podría alumbrar al mundo". Un amigo bromea en estos términos: "Venga a ser testigo de los bostezos, de los vapores que ha dado usted a todos los petimetres, a todas las pobres cotorritas, a quienes el buen tono ha forzado a leerle". La señora Geoffrin da las gracias en una larga carta a su "querido presidente"; interrumpe —dice—, para escribirle, una lectura deliciosa, la de un libro nuevo, del que hay en París poquísimos ejemplares, "que se arrebata y se devora", que es la obra maestra de la inteligencia, de la "filosofía, de la metafísica y del saber.... escrito con elegancia, finura, exactitud y nobleza. Las gracias se han preocupado de revestir la erudición ...". Sin embargo, la señora Du Deffand hacía sobre el título mismo la célebre burla, que hojeaba el libro sin penetrar en él: "Esto es ingenio acerca de las leyes".

A causa de esa burla el grave D'Alembert se puso muy mohíno: "¡Cómo! ¡Tratar tan ligeramente semejante obra!"

En 1750, MONTESQUIEU escribe que, en un año y medio, han aparecido veintidós ediciones; los eruditos no comprueban más que una docena, lo cual ya estaría muy bien. El libro se traduce a casi todos los idiomas. Federico II de Prusia lo lee; Catalina II, "emperatriz y legisladora de todas las Rusias", al establecer en 1767 un nuevo código legislativo, elabora una *Instrucción* llena de extractos de MONTESQUIEU, por lo demás, puerilmente presentados. La obra establece escuela en Italia: BECCARIA, reformador del derecho penal, se proclama discípulo de MONTESQUIEU. La acogida hecha a *El espíritu de las leyes* en Inglaterra es entusiasta; los ingleses se apresuran —lo leemos antes que a BLACKSTONE— a adoptar la interpretación de su constitución propuesta por el genial gascón. Se ha pretendido que en 1787 se encontraba siempre un ejemplar del libro en una mesa de la Cámara de los Comunes: *Se non é vero...*

Cuando MONTESQUIEU murió, casi ciego, en 1755, siete años después de la publicación de su gran obra, después de la cual solo había publicado muy pocas cosas, su gloria era europea. Al menos, había podido gozar de ella en vida.

No quiere esto decir que le hubiesen sido ahorradas decepciones y críticas. Dejemos aparte a VOLTAIRE, celoso de una competencia tan aplastante, y que —una vez pagado el inevitable tributo de admiración con estas

grandes palabras: "el género humano había perdido sus títulos; el señor MONTESQUIEU los ha encontrado y se los ha devuelto"— se consagró a la denigración sistemática de *El espíritu de las leyes.* MONTESQUIEU había dicho de antemano de él: "Tiene demasiado talento para entenderme". Mientras que la mayor parte de los demás lectores no tenían suficiente. El designio de *El espíritu de las leyes* era demasiado alto para la gran mayoría de los *leedores* de libros a la moda. Un pensamiento melancólico de MONTESQUIEU iba a verificarse: "Mi obra será más aprobada que leída; semejantes lecturas pueden ser un placer; nunca son una diversión".

Este designio, demasiado alto para el lector medio, era, al mismo tiempo —y de ahí una primera fuente de críticas acerbas e inquietantes para la tranquilidad del autor—, demasiado atrevido para los conservadores estrechos de la época. Conservadores tanto en política como en religión, defensores obstinados del trono y del altar, cerrados al movimiento de las ideas, incapaces de descubrir en MONTESQUIEU lo que en realidad era: un conservador ilustrado. Unas hojas eclesiásticas le acusaron de ser —a la vez y contradictoriamente— discípulo del ateo SPINOZA y sectario de "la religión natural", herejía venida de aquella maldita Inglaterra, de aquel país de LOCKE, que la obra ponía escandalosamente por las nubes.

MONTESQUIEU, por consejo de sus amigos, se decidió a responder en 1750 con su centelleante *Defensa de El espíritu de las leyes.*

Pero, en sentido inverso, este alto designio pareció irrisoriamente tímido —y esta fue una segunda fuente de críticas acerbas— a los verdaderos "filósofos", a los ideólogos materialistas de la Enciclopedia, adversarios, al menos intelectualmente, del orden establecido. Reprocharon a MONTESQUIEU ser demasiado historiador y no bastante filósofo, justificar los hechos, dar cuenta, con una especie de aprobación irritante, de un número considerable de instituciones absurdas en lugar de condenarlas, pura y simplemente, en nombre del derecho natural, de la razón pura, haciendo tabla rasa de todos los prejuicios. En este sentido, *El espíritu de las leyes* les pareció retrasado. HELVECIO escribía que MONTESQUIEU, "con el género de talento de MONTAIGNE", había conservado sus prejuicios de "leguleyo y de gentilhombre", y que esta era la fuente de todos sus errores.

A pesar de todo, ni siquiera los filósofos más estrechos, más sectarios, podían negar a MONTESQUIEU cierto reconocimiento en nombre de la filosofía: por haber dado el ejemplo de una investigación verdaderamente positiva y científica, desprovista de todo misticismo, que proyectaba sobre el dominio inmenso de las relaciones sociales esa lógica triunfante que ahuyenta las sombras. La obra, como dirá muy bien LANSON, respondía a una exigencia de la selecta minoría europea: faltaba un libro de ciencia

política "serio y profundo", a la vez que accesible, no afectado de erudición ilegible y de dogmatismo insoportable. "Lo que MONTAIGNE había hecho al final del Renacimiento respecto a la filosofía moral; lo que en el siglo XVII había hecho DESCARTES en cuanto al método y la metafísica; PASCAL, en relación con la teología moral; FONTENELLE, para el sistema del mundo; lo que, precisamente en este momento del siglo XVIII, intentaba hacer Buffon acerca de la historia natural; eso es lo que hacía MONTESQUIEU en cuanto a la ciencia política. Hacía de ella un elemento de la cultura general".

LABOULAYE, al reeditar en 1876 *El espíritu de las leyes*, no dijo demasiado al glorificar el libro de MONTESQUIEU por "*haber agitado y, en cierta manera, engrandecido el espíritu humano*".

* * *

Catorce años después de *El espíritu de las leyes*, en 1762, iba a aparecer otra gran obra política, destinada a engrandecer menos, pero agitar en tal forma el espíritu humano: El *Contrato social*, de ROUSSEAU. Después, sobre los temas propuestos por LOCKE, MONTESQUIEU, ROUSSEAU, otros señores menores del pensamiento político, de 1770 a 1789, ejercitarían su pluma ágil, cada vez más audaz a medida que se desgastaban en Francia los resortes del absolutismo. ¿Habría lugar todavía para una gran obra política? El folleto famoso del abate SIEYÈS, *¿Qué es el Tercer Estado?*, aportaría la respuesta afirmativa, en vísperas de la Revolución. Folleto, por tanto obra de pequeñas dimensiones, pero grande por su repercusión y su alcance.

Capítulo III

DEL "CONTRATO SOCIAL", DE J. J. ROUSSEAU (1762)

> Antes que pensar en revolucionar los grandes Estados, Rousseau pretende detener las pequeñas repúblicas en la pendiente de su corrupción.
>
> (Bertrand de Jouvenel)

En el libro IX de las *Confesiones*, de Rousseau, leemos estas líneas, que se refieren al año 1756:

"De las diversas obras que tenía entre manos, la que meditaba desde hacía más tiempo, aquella en que con más gusto me ocupaba, en la que quería trabajar toda mi vida y la que debía, según creía yo, poner el sello a mi reputación, eran mis *Instituciones políticas.* Hacía trece o catorce años que había concebido su primera idea cuando, estando en Venecia, tuve ocasión de advertir los defectos de aquel gobierno tan alabado. Desde entonces mis puntos de vista se habían ampliado mucho con el estudio histórico de la moral. Había visto que todo dependía radicalmente de la política y que, de cualquier manera que se mirara, ningún pueblo sería jamás sino lo que la naturaleza de su gobierno le hiciera ser. Así, esta gran cuestión del mejor gobierno posible me parecía reducirse a esta otra: *¿Cuál es la naturaleza del gobierno capaz de formar el pueblo más virtuoso, más ilustrado, más prudente, mejor, en fin, tomando la palabra en su más amplio sentido?* Había creído ver que esta cuestión, a su vez, estaba muy estrechamente unida con esta otra —aun cuando fuese diferente de ella—: *¿Cuál es el gobierno que, por su naturaleza, se mantiene siempre lo más cerca posible de la ley?* Y de ahí: ¿qué es la ley?, y una cadena de cuestiones de esta importancia. Veía que todo esto me conducía a grandes verdades, útiles para la felicidad del género humano, pero, s*obre todo, para la de mi patria...*".

Hacía trece o catorce años, estando en Venecia... Fue en esta ciudad de cortesanas famosas donde, en 1743, Juan Jacobo había recibido el despectivo consejo de Zulietta: ¡deja las mujeres *y estudia matemáticas!* El pasaje precitado nos revela que ROUSSEAU había estudiado desde entonces, no las matemáticas, pero sí la ciencia política (no sin aportar a ella, como se vería leyéndole, alguna pretensión matemática). El mismo pasaje nos revela la amplitud del designio inicial del autor del *Contrato*: sus *Instituciones políticas* hubieran debido contrabalancear, en el ánimo de los contemporáneos, la gloria de *El espíritu de las leyes*. Pero otro pasaje de las *Confesiones* nos enseña que, hacia 1759, después del éxito de *La nueva Eloísa*, ROUSSEAU examinó el estado de su gran obra, y encontrando que exigía todavía varios años de trabajo, renunció a ella. Tanto más cuanto que tenía entre manos su libro sobre la educación, el *Emilio*. Pero resolvió sacar de las *Instituciones políticas* abandonadas lo que pudiese separarse, quemando lo demás. "Y, llevando adelante con celo este trabajo, sin abandonar el del *Emilio*, en menos de dos años di la última mano al *Contrato social*".

Así, este libro célebre no sería más que un fragmento, destacado y acabado, de una obra mucho más vasta, entregada a un abandono definitivo. Su subtítulo es significativo: "Del contrato social o *Principios del derecho político*". En 1751 había aparecido bajo el mismo título de *Principios*, etc., un libro de BURLAMAQUI, ginebrino como ROUSSEAU ("J. J. ROUSSEAU, *ciudadano de Ginebra*": así se designa, con orgullo, el autor del *Contrato*). Estos principios, sobre los cuales MONTESQUIEU, como si se sintiera incómodo, se había deslizado tan rápidamente, quería profundizarlos ROUSSEAU, para dar a la obra monumental que proyectaba un pórtico ideológico digno de ella. La aplicación de estos principios, teniendo muy en cuenta los datos concretos, la hubiese estudiado ROUSSEAU en los libros que debían aparecer después del *Contrato*, y que no aparecieron jamás. No poseyendo más que el *Contrato* (también, es cierto, algunos escritos políticos circunstanciales), fuerza nos será contentarnos con él. Pero cuidémonos de no olvidar, como se olvidó bajo la Revolución, y después, que el rigor ideológico de este libro no representa integralmente el temperamento político de ROUSSEAU. A cuenta del *Contrato*, por otra parte mal leído, un *mito* ROUSSEAU, indestructible en adelante, sustituyó al ROUSSEAU real.

Contrato social: después de tantos escritores políticos, de los que HOBBES y LOCKE solo eran los más relevantes, que habían propuesto una explicación contractual del paso del estado natural al estado social, ¿era posible todavía hacer obra original sobre un tema tan debatido?

ROUSSEAU, según madame STAEL, no inventó nada, sino que "lo inflamó todo". Es un error. El ROUSSEAU del *Contrato* es verdaderamente inventor. Es cierto que se inspira en sus predecesores, en MAQUIAVELO (sobre todo en el de los *Discorsi)*, en MONTESQUIEU. Es verdad que ha sufrido profundamente la influencia de su atavismo ginebrino y calvinista: jamás pierde de vista cierto ideal constitucional, tomado de la historia de Ginebra, y del cual, con gran pesar por su parte, le parecía que se apartaba cada vez más la ciudad de Calvino. Pero todos estos diversos elementos se encuentran mezclados en el cerebro poderoso y complicado del autor, en su corazón orgulloso de plebeyo, constantemente herido al contacto de la sociedad aristocrática, inigualitaria, cuyas bondades le eran tan insoportables como sus desprecios. El resultado de ello es esa gran obra difícil de leer, el *Contrato social*, tan diferente de *El espíritu de las leyes*. ROUSSEAU es aquí inferior a MONTESQUIEU en talla intelectual, en libertad de espíritu, en prudencia política. Le es superior por el encadenamiento del razonamiento, por la unidad de la construcción. Es su igual por la firmeza y belleza del estilo: estilo oratorio y abundante, menos rebuscado, pero más sostenido; siempre grave, con frecuencia majestuoso, como la escultura antigua, a veces ardiente, como el corazón mismo de ROUSSEAU.

¿Dónde está, pues, en esta obra célebre la invención? Hela aquí: esa *libertad* y esa *igualdad*, cuya existencia en el estado de naturaleza es tradicionalmente postulada, ROUSSEAU intenta volver a encontrarlas en el estado de sociedad, pero *transformadas*, habiendo sufrido una especie de modificación química, "*desnaturalizadas*". Hay —recogiendo la expresión de un sabio comentador de la obra, M. HALBWACHS—"creación de un orden enteramente nuevo y de un orden necesariamente justo por el contrato". O —citando a B. DE JOUVENEL en su admirable *Ensayo sobre la política de Rousseau*— hay creación "de una nueva naturaleza" en el hombre, lo que permite a este superar la contradicción, inherente al estado social, entre sus inclinaciones individuales y sus deberes colectivos. Esta es la primera y capital invención de ROUSSEAU. Tiene como eje la concepción misma del *soberano*, de la *soberanía* y de la *ley*, que el autor hace derivar del contrato social y que llena los dos primeros libros de la obra, compuesta de cuatro libros.

ROUSSEAU se ve conducido, por esta vía, a una distinción radical, y que, desde el ángulo en que él la presenta, es solo suya, entre el *soberano* y el *gobierno*. Segunda invención, decisiva para la evolución del derecho público. Ella constituye el objeto esencial de los dos últimos libros; presenta una clasificación nueva de las *formas de gobierno*, así como una desconfianza radical frente al gobierno, tal como el autor lo definió, man-

chado por un *vicio esencial.* La obra termina con el célebre capítulo sobre la *religión civil.*

1. El soberano

"*El hombre nació libre, y por todas partes se encuentra encadenado... ¿Cómo se ha producido este cambio? Lo ignoro. ¿Qué puede legitimarlo? Creo poder responder a esta cuestión*". Estas líneas famosas que abren el *Contrato* indican en seguida y sin ambigüedad que el autor quiere tratar una cuestión de legitimidad, de derecho, no de historia.

La obligación social, afirma Rousseau, no podría estar fundada legítimamente en la fuerza. No hay *derecho del más fuerte.* ¿Qué es un derecho que perece cuando cesa la fuerza? Si hay que obedecer por fuerza, no se tiene necesidad de obedecer por deber. La obligación social tampoco está fundada en la autoridad natural del padre, ni en cualquier otra autoridad de un pretendido jefe ,"natural" y nacido para mandar. Estas son tesis absolutistas. El único fundamento legítimo de la obligación se encuentra en la convención establecida entre todos los miembros del cuerpo que se trata de constituir en sociedad, y cada uno de los cuales contrata, "por decirlo así, consigo mismo", no ligándose, en suma, más que a su sola voluntad. Todo se deriva del libre compromiso del que se obliga. El pacto social no puede ser legítimo sino cuando nace de un consentimiento obligadamente unánime.

Fórmula de este pacto, de carácter bastante sibilino: "*Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y recibimos en cuerpo a cada miembro como parte indivisible del todo*". Lo cual significa que cada asociado se enajena totalmente y sin reservas, con todos sus derechos, en favor de la comunidad. Así la condición es igual para todos. Cada uno se compromete para con todos. Cada uno, dándose a todos, no se da a nadie. Cada uno adquiere sobre cualquier otro exactamente el mismo derecho que le cede sobre sí mismo. Cada uno gana, pues, el *equivalente* de todo lo que pierde, y más fuerza para conservar lo que tiene.

El compromiso adquiere toda su originalidad, como vemos, por el hecho de que cada contratante está ligado, sin estar, sin embargo, "sujeto" a nadie, porque cada uno, uniéndose a todos, no obedece, "*sin embargo, más que a sí mismo y queda tan libre como antes*" (ahí estaba toda la dificultad del problema que se debía resolver).

Así, la libertad está a salvo. Pero la obediencia, sin la cual no hay cuerpo político, "pueblo", ni "yo común", también lo está. Lo está gracias

a un ingenioso desdoblamiento, que, por lo demás, ya había definido MONTESQUIEU en sus tres frases cortas y límpidas sobre la naturaleza de la república democrática: "El pueblo, en la democracia, es, en ciertos respectos, el monarca; en otros, es el súbdito. No puede ser monarca más que por sus sufragios, que son sus voluntades. La voluntad del soberano es el soberano mismo". ROUSSEAU muestra, menos breve y claramente, que cada miembro del cuerpo político es a la vez *ciudadano y súbdito.* Ciudadano, "miembro del soberano", en cuanto participa de la actividad del cuerpo político (que, cuando actúa, se llama *soberano*, y cuando es pasivo, *Estado).* Súbdito, en cuanto obedece a las leyes votadas por este cuerpo político, por este soberano del cual es miembro.

Todo esto está coronado, iluminado —y a veces oscurecido— por una verdadera metafísica, por no decir una teología, de la *voluntad general*, esas dos palabras misteriosas que hemos leído en la fórmula del pacto social[1].

Voluntad general no es en modo alguno pura y simple adición de voluntades particulares. *Voluntad general* no es, lisa y llanamente, voluntad de todos o del mayor número. Debe hacerse intervenir aquí un elemento de "moralidad", palabra grata a ROUSSEAU. Este último parece distinguir dos mundos, uno de ellos comparable al mundo del pecado, y el otro al mundo de la redención. De una parte, el mundo sospechoso del interés *particular*, de las voluntades particulares, de los actos particulares. De otra, el mundo del interés general, de la *voluntad general* (la que quiere el interés general, no el interés particular), de los actos generales (las leyes). Una diferencia radical, no de grado, sino de naturaleza, separa a estos dos mundos.

Ahora bien: el pueblo tomado como cuerpo, "el soberano", no podría querer sino el interés general, no podría tener sino una *voluntad general.* Mientras que cada uno de sus miembros, siendo, a la vez, a consecuencia del contrato, hombre individual y hombre social, puede tener dos clases de voluntad. Como hombre individual, se ve tentado a perseguir, conforme al instinto natural, egoísta, su interés particular. Pero el hombre social que hay en él, el ciudadano, busca y quiere el interés general: búsqueda completamente moral, realizada "en el silencio de las pasiones". La libertad —libertad natural transformada, desnaturalizada— es, precisamente, la facultad que posee cada uno de hacer predominar sobre su voluntad "particular" su voluntad "general", que elimina el "amor a sí mismo" en provecho

[1] Se consultará con provecho el análisis formulado por B. DE JOUVENEL de la "triple raíz de la voluntad general".

del "amor al grupo" (B. DE JOUVENEL). Así, obedecer al soberano, al pueblo tomado como corporación, es verdaderamente ser libre.

Comprender esto es comprender al mismo tiempo lo que con frecuencia se denomina los "sofismas" del *Contrato.*

Reducir a la obediencia por la fuerza a quien, dominado por su voluntad particular, rehúsa someterse a la voluntad general (que es la suya, tanto como la de cualquier otro), es, simplemente, "forzarle a ser libre". Exigir la sumisión de la minoría a las leyes votadas por la mayoría, a las que, por hipótesis, la minoría no ha dado nunca su consentimiento, es realizar la libertad y no violarla. Porque el voto de un proyecto de ley no tiene, en realidad, como fin aprobar o rechazar este proyecto, sino decir si es conforme o no con la voluntad general, la cual no será conocida sino después del voto. "Por tanto, cuando la opinión contraria a la mía prevalece, esto no prueba otra cosa sino que yo me había engañado y que lo que yo estimaba ser la voluntad general, no lo era. Si mi opinión particular hubiese prevalecido, yo hubiese hecho cosa distinta de lo que había querido; entonces yo no habría sido libre". Así concluye, imperturbablemente, ROUSSEAU.

Pero, si queremos llegar sin demora al fondo del pensamiento complicado del autor, en lo que concierne a la libertad en el estado social, hay que tener en cuenta también una distinción capital: distinción entre la "dependencia respecto de los hombres" y la "dependencia respecto de las cosas".

Este susceptible y desdichado Juan Jacobo no dejó de sentir "el inconveniente de la dependencia" (*Confesiones*); de sufrir con las voluntades particulares, arbitrarias, caprichosas, falaces, de aquellos de quienes él dependía: sus superiores sociales. De ahí, sin duda, esa fobia hacia las "voluntades particulares", esa voluntad de ver en la libertad, ante todo, la independencia con respecto a todas las voluntades particulares. Sin embargo, ROUSSEAU sabía bien que la condición humana es dependiente y que el hombre natural está duramente sometido a la naturaleza física, a la necesidad física, a las *cosas*. Pero él sostiene que esta dependencia de las cosas no altera la libertad, pues no es, según el claro comentario de HALBWACHS, más que la "sumisión a la necesidad, a las leyes estables, detrás de las cuales no se percibe una voluntad humana individual, caprichosa e inestable". Lo que altera la libertad es la dependencia respecto de los *hombres*, de las personas particulares. Todo el problema está, pues, en restablecer en el estado social la dependencia de las cosas, eliminando las dependencias particulares, que son "otras tantas fuerzas sustraídas al cuerpo del Estado". Solo la ley, *expresión de la voluntad general*, es capaz, por su generalidad precisamente, por su impersonalidad, por su inflexibilidad, de paliar la mayor parte de los males inherentes, para el hombre, al hecho de depender de los

hombres. Gracias a la ley, y solamente a la ley, la dependencia de los hombres puede "volver a convertirse en la de las cosas" (*Emilio*); gracias a ella puede el hombre encontrar a la vez libertad y "moralidad" y "virtud"; es decir, el *equivalente* —y aún más— de su libertad natural.

De la misma manera, como vamos a ver, el individuo, convertido por el contrato en hombre social, recobra el *equivalente de* la igualdad natural.

En efecto, la cláusula fundamental del contrato social es, como se sabe, la misma para todos. Todos los ciudadanos se comprometen "bajo las mismas condiciones y deben gozar todos los mismos derechos". Por consiguiente, el soberano jamás tiene derecho a gravar a un súbdito más que a otro. Lejos "de destruir la igualdad natural, el pacto fundamental, por el contrario, sustituye por una *igualdad moral y legítima* lo que la naturaleza hubiera podido poner de desigualdad física entre los hombres y, pudiendo ser desiguales en fuerza o en genio, se hacen todos iguales por convención y de derecho". No es que los grados de poder y de riqueza puedan ser "exactamente los mismos". Pero no cabe que el poder haga violencia a ningún ciudadano desafiando la ley. Y en cuanto a la riqueza, la cosa es más complicada.

"El Estado, con respecto a sus miembros, es dueño de todos sus bienes por el contrato social, que en el Estado sirve de base a todos los derechos". (Se oye el eco de HOBBES.) Pero, lejos de despojar por ello a los particulares de sus bienes, el Estado les asegura, por el contrario, su legítima posesión, su verdadera propiedad: propiedad —derecho que sustituye a la propiedad— hecho del estado de naturaleza. "Entonces los poseedores, siendo considerados como depositarios del bien público, siendo respetados sus derechos por todos los miembros del Estado y mantenidos con todas sus fuerzas contra el extraño, por cesión ventajosa al público, y más aún a ellos mismos, puede decirse que han *adquirido todo lo que dieron*".

Sin embargo, ¡cuidado!: si algunos tienen demasiado, mientras otros no tienen nada, el Estado se verá expuesto "al tráfico de la libertad pública —uno la compra y otro la vende—". Y de ahí la tiranía; de ahí la disolución, "Si queréis, pues, dar al Estado consistencia, aproximad los grados extremos tanto como sea posible; no toleréis ni gentes opulentas ni mendigos. Estos dos estados, naturalmente inseparables, son igualmente funestos para el bien común... Que ningún ciudadano sea bastante opulento para poder comprar a otro, y ninguno bastante pobre para verse obligado a venderse".

Se ve bien ahora el sentido de la expresión subrayada más arriba: igualdad moral y legítima. No exactamente igualdad de hecho, pero tampoco igualdad de pura forma, "aparente e ilusoria", que permita mantener al pobre en su miseria y al rico en su usurpación.

Y el término *desnaturalización*, empleado al comienzo de estos desarrollos sobre la libertad y la igualdad, cobra también todo su valor. La transformación del hombre natural en ciudadano transformó sus instintos, los modificó químicamente. El hombre fue, para su bien y para el bien de todos, desnaturalizado por la institución social legítima (opuesta a la sociedad falsa e injusta, estigmatizada en el famoso *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, anterior al *Contrato*). El hombre transportó su "yo a la unidad común, de suerte que cada particular no se cree ya uno, sino parte del todo". He aquí al hombre dotado de la nueva naturaleza de que habla B. DE JOUVENEL; he ahí que al amor a sí mismo le es dada otra base, "para hacerle criar otros frutos": frutos sociales. En esta traslación, en este paso de un estado a otro, el hombre volvió a ganar —y con creces—el equivalente de lo que pudo perder. ¡Oh inimitables beneficios del estado social, cantados por este ROUSSEAU, a quien FAGUET, fascinado por el *Discurso* y desconcertado por el *Contrato*, querrá tener, ante todo, por "antisocial"! Pero mejor es que leamos:

"Este paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, *sustituyendo en su conducta el instinto por la justicia y dando a sus acciones la moralidad que les faltaba antes*. Solamente entonces, cuando la voz del deber sucede al impulso físico y el derecho al apetito, el hombre, que hasta entonces no había mirado más que a sí mismo, se ve forzado a obrar según otros principios y a consultar su razón antes de escuchar a sus inclinaciones. Aunque se prive en este estado de varias ventajas que le ofrece la naturaleza, gana otras tan grandes, pues sus facultades se ejercitan y se desarrollan, sus ideas se amplían, sus sentimientos se ennoblecen, su alma entera se eleva hasta tal punto que, si los abusos de esta nueva condición no le degradasen frecuentemente por debajo de aquella de que salió, deberá *bendecir sin cesar el instante feliz que le arrancó de ella para siempre y que, de un animal estúpido y limitado, hizo un ser inteligente y un hombre*".

2. LA SOBERANÍA

Los caracteres de la soberanía se desprenden lógicamente del origen contractual y de la definición del soberano. El soberano, constituido por el pacto social, es el pueblo como cuerpo que decreta la voluntad general, cuya expresión es la ley. "La voluntad del soberano es el soberano mismo". La soberanía, o poder del cuerpo político sobre todos sus miembros, se confunde con la voluntad general, y sus caracteres son los mismos de esta voluntad: es inalienable, indivisible, infalible, absoluta.

Inalienable. El poder puede cederse, transmitirse. La voluntad, no. Ningún pacto "de sumisión" es, pues, concebible al mismo tiempo que el pacto "de sociedad", o después de él. El conjunto de los ciudadanos, desde el instante en que haya cedido su voluntad, dejará de ser un "pueblo". Y, por la misma razón que no puede ser alienada, la soberanía no puede ser *representada.* Una voluntad no puede darse cadenas para el porvenir en la forma de un representante o diputado:

"El soberano puede decir: quiero actualmente lo que quiere tal hombre, o, al menos, lo que dice querer; pero no puede decir: lo que este hombre quiera mañana, lo querré yo también... La voluntad no se representa: o es ella misma o es otra; no hay término medio. Los diputados del pueblo no son, pues, ni pueden ser sus representantes; no son más que sus comisarios; no pueden concluir nada definitivamente. *Toda ley que el pueblo en persona no ha ratificado es nula, no es una ley*".

Juan Jacobo, ciudadano de Ginebra, partidario del voto directo de las leyes, siente aversión por el régimen representativo preconizado por Montesquieu, ese feudal mal enmascarado, y el ejemplo de Inglaterra no le impresiona. Notemos, de paso, que en 1762 se dibujaba, surgiendo de diversas fuentes, una corriente de opinión contra la anglomanía que había alimentado tan fuertemente *El espíritu de las leyes.*

Indivisible. Por la misma razón que es inalienable. La "voluntad es general o no lo es; es la del cuerpo del pueblo, o solamente de una parte", y la voluntad de una parte no es más que una voluntad particular. Dividir la soberanía en su principio es matarla. Pero, aun reconociéndola una en su principio, dividirla en su objeto, por ejemplo, en poder legislativo y en poder ejecutivo tratando de igual a igual —como lo hace un Montesquieu—, es matarla también. Extraños políticos, sin lógica, que "hacen del soberano un ser fantástico y formado de piezas unidas. Es como si compusieran al hombre con varios cuerpos, de los cuales uno tuviera ojos, otro brazos, otro pies, y nada más. Dicen que los charlatanes del Japón despedazan un niño ante los ojos de los espectadores; después, arrojando al aire todos sus miembros, uno tras otro, hacen que el niño caiga vivo y completamente recompuesto. Tales son, sobre poco más o menos, los cubileteos de nuestros políticos: después de haber desmembrado el cuerpo social por medio de un juego de manos digno de barraca de feria, vuelven a reunir sus piezas no se sabe cómo".

Su error es haber tomado los poderes separados como "partes" de la soberanía; no son ni pueden ser más que "emanaciones" suyas.

Infalible. La voluntad general "no puede errar"; es "siempre recta y tiende siempre a la utilidad pública". "El soberano, por el solo hecho de

serlo, es siempre lo que debe ser". ¿Afirmaciones gratuitas, hechas con severidad? No, sino consecuencias normales del "postulado democrático —como había un "postulado monárquico" de los absolutistas—, según el cual el pueblo como cuerpo quiere siempre y necesariamente el bien de todos y de cada uno. "No estando el soberano formado más que por los particulares que lo componen, no tiene ni puede tener interés contrario al de estos..., es imposible que el cuerpo quiera perjudicar a todos sus miembros y... no puede perjudicar a ninguno en particular... [puesto que] todo acto de soberanía, es decir, todo acto auténtico de la voluntad general, obliga o favorece *igualmente* a todos los ciudadanos".

Además, es menester —ROUSSEAU se apresura a precisar ciertas precauciones— que la voluntad sea verdaderamente, auténticamente general, sin infiltración alguna de voluntades particulares. Esto implica que cada ciudadano "no opine más que según él", él solo, a título estrictamente individual. Lo que excluye la intervención de toda "sociedad parcial", asociación, partido, facción, que no se constituyen jamás sino a expensas de la gran sociedad o asociación general: el cuerpo político.

Absoluta. La soberanía se analiza, por esencia, en un poder absoluto: "Necesita (el Estado) una fuerza universal y compulsiva para mover y disponer cada parte del modo más conveniente para el todo. Como la naturaleza da a cada hombre un poder absoluto sobre todos sus miembros, *el pacto social da al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos*".

¡Cómo! ¿Un poder sin límites? Ningún capítulo del *Contrato* es más sutil que este capítulo cuarto del libro II, que se titula: *De los límites del poder soberano.* ROUSSEAU se revela en él dividido. Dividido entre el individualismo de su punto de partida, de su temperamento, y el absolutismo democrático, ese verdadero despotismo de la voluntad general; es decir, prácticamente, de la mayoría, al cual le conduce la lógica de su construcción. Dividido entre el rigor dialéctico del autoritario HOBBES y la ágil ingeniosidad de LOCKE, individualista liberal, preocupado por salvar los derechos del hombre frente al Estado.

Así es como ROUSSEAU, habiendo afirmado la necesidad de la soberanía absoluta, reserva, al lado del ciudadano y del súbdito, doble faz del "hombre social", los derechos del "hombre a secas", tal como la naturaleza lo hizo.

"Se trata, pues, de distinguir bien los derechos de los ciudadanos y del soberano y los deberes que tienen que cumplir los primeros en calidad de súbditos, del derecho natural, del cual deben gozar en calidad de hombres. Se conviene en que todo lo que cada uno enajena, en virtud del pacto social, de sus bienes, de su libertad, de su poder, *es solamente aquella parte de todas esas cosas cuyo uso importa a la comunidad*".

Pero el autor se apresura a hacer prácticamente ilusoria esta concesión al precisar "*que es necesario convenir también en que el soberano es el único juez de importancia*".

¿Cómo no apreciar en ROUSSEAU un cruel embarazo? ¡Y qué feliz se siente de que el postulado democrático —el soberano, que es "siempre lo que debe ser"— pueda venir a salvarlo todo! "Todos los servicios que un ciudadano puede prestar al Estado se los debe tan pronto como el soberano se los pida; pero el soberano, por su parte, no puede cargar a los súbditos con ninguna cadena inútil para la comunidad; no puede ni siquiera quererlo, pues bajo la ley de la razón nada se hace sin causa, exactamente como bajo la ley de la naturaleza". Siguen dos páginas espantosamente abstractas, para concluir recordando que los súbditos, al obedecer al soberano, no obedecen a nadie más que a su propia voluntad. De donde se desprende que "preguntar hasta dónde se extienden los derechos respectivos del soberano y de los ciudadanos es preguntar hasta qué punto estos pueden *comprometerse consigo mismos*, cada uno hacia todos y todos hacia cada uno de ellos".

Comprenda quien lo pueda —se sienten tentados a pensar los espíritus ligeros—. La verdad es que todas las ideas de JUAN JACOBO "se mantienen coherentes", como lo afirma él mismo orgullosamente, pero que su expresión —visto el postulado inicial y también, si hemos de darle crédito, a "la pobreza de su lengua"— resulta simplemente ardua. De una frase, cuya claridad no deja nada que desear, pero que no tranquiliza sino medianamente al individualista, HALBWACHS resume el razonamiento del autor: "El Estado nos deja, en suma, de nuestra libre actividad *todo lo que no es necesario que él limite para garantizar y asegurar esta libre actividad en sí misma*".

Absoluta, infalible, indivisible, inalienable. A lo cual, según se ha visto, puede agregarse: sagrada e inviolable —¡de qué atributos prestigiosos no está nimbada esta soberanía, según ROUSSEAU!—. Como muy bien se ha dicho: después de *El espíritu de las leyes*, que ponía el acento sobre otros valores, el *Contrato* es "el desquite de la soberanía".

Sobre las ruinas del absolutismo monárquico, condenado en teoría, ROUSSEAU quiso elegir, acordándose de Ginebra, una soberanía sin peligro para los gobernados, y, sin embargo, tan augusta, tan majestuosa y exigente como la soberanía de uno solo, según BODIN, HOBBES y BOSSUET. Soberanía del pueblo; es decir, de los ciudadanos en corporación; soberanía completamente abstracta, en sustitución de la soberanía concreta de un Luis XIV, usurpada de la de Dios. Soberanía que opone a *el Estado soy yo*, del monarca absoluto, *el Estado somos nosotros*, de los gobernados tomados como cuerpo.

3. La ley

Es a la ley, expresión de la voluntad general, adonde conduce, en fin de cuentas, esta construcción maravillosamente, o desesperadamente, sabia.

La ley: ¡qué alta, qué emocionante idea se forja de ella Rousseau! A sus ojos, la ley participa verdaderamente del carácter de lo sagrado; siente hacia ella un respeto religioso. Sabemos que su corazón herido ve en ella, en su generalidad, en su impersonalidad, el único remedio al capricho, a la arbitrariedad de los hombres particulares detentadores del poder. Únicamente a la ley se deben la justicia y la libertad. Solo ella permitió sujetar a los individuos para hacerlos libres, encadenar su voluntad con su propio consentimiento, hacer valer su aquiescencia contra su negativa.

Gracias a ella, los hombres sirven sin tener "amo". Es la más sublime de las instituciones humanas. Es una "inspiración celeste" que ha enseñado a los pueblos a transponer aquí abajo la inmutabilidad de los decretos divinos. He aquí —escribirá Rousseau en 1767 al marqués de Mirabeau, padre del orador—, "he aquí, entre mis viejas ideas, el gran problema de la política, que yo comparo al de la cuadratura del círculo en geometría ... : *encontrar una forma de gobierno que ponga la ley por encima del hombre*".

Es decir, que la ley no podrá ser una expresión de voluntad arbitraria del soberano. Rousseau habría rehusado el nombre de leyes a muchos textos empastelados por nuestros Parlamentos modernos, y que no son más que la traducción desordenada de pasiones y de intereses efímeros. La ley es para él el reflejo aquí abajo de un orden trascendental. Escribe: "Lo que está bien y conforme al orden, lo está según la naturaleza de las cosas e independientemente de las convenciones humanas. Toda justicia viene de Dios; El solo es su fuente; pero si supiésemos recibirla de tan arriba no tendríamos necesidad ni de gobierno ni de leyes ...".

¿Qué es, pues, una ley? No hay ley sino cuando la materia sobre la cual se estatuye es general, como la voluntad que estatuye. Obsesionado por el temor a lo particular, Rousseau insiste y desarrolla:

"Cuando digo que el objeto de las leyes es siempre general, entiendo que la ley considera a los súbditos como un cuerpo y a las acciones como abstractas, nunca a un hombre como individuo ni a una acción en particular. Así, la ley puede estatuir que haya privilegios, pero no puede otorgárselos nominalmente a nadie; la ley puede hacer varias clases de ciudadanos, asignar inclusive las cualidades que darán derecho a estas clases, pero no puede nombrar a estos y a aquellos para ser admitidos en ellas; puede

establecer un gobierno real y una sucesión hereditaria, pero no puede elegir un rey ni nombrar una familia real; en una palabra, toda función que se refiera a un objeto individual no pertenece al poder legislativo".

Puesto que solo el soberano, que es el pueblo como cuerpo, está cualificado para hacer la ley, esta no puede ser injusta. El soberano es cada uno de nosotros, y "nadie es injusto consigo mismo". Ningún gobierno podrá estar por encima de las leyes, puesto que, como veremos, todo gobierno es un delegado del soberano. Estando sometidos a las leyes, somos libres, "puesto que ellas no son más que registros de nuestras voluntades".

¡Cómo! —objetará, tal vez, con su buen sentido, el lector—. ¿Es a una multitud ciega, desprovista de sentido crítico, pero decorada con el nombre augusto de soberano, a quien se va a confiar una tarea tan seria y delicada como la de hacer las leyes, esas "condiciones de la asociación civil"?

Rousseau es formal: "El pueblo sometido a las leyes debe ser su autor; solo pertenece a los que se asocian el regular las condiciones de la sociedad". Pero ¿adónde van a parar estas cuestiones súbitamente planteadas por él? "¿Cómo las regularán? ¿Será de común acuerdo, por una inspiración súbita? ¿Tiene el cuerpo político un órgano para enunciar sus voluntades? ¿Quién le dará la previsión necesaria ... ?" ¡Interrogantes perturbadores, que —comenta Halbwachs— en el momento de "tocar puerto" nos rechazan "a alta mar"! Y he aquí algo más turbador todavía: "¿Cómo una multitud ciega, que a menudo no sabe lo que quiere, porque rara vez sabe lo que es bueno para ella, ejecutará por sí misma una empresa tan grande, tan difícil, como un sistema de legislación?" ¿Qué golpe teatral nos prepara Rousseau? Leamos más adelante:

"El pueblo por sí mismo quiere siempre el bien, pero no lo ve siempre por sí mismo. *La voluntad general es siempre recta, pero el juicio que la guía no es siempre claro.* Hay que hacerle ver los objetos tales como son, a veces tales como deben parecerle, mostrarle el buen camino que busca, *garantizarle contra la seducción de las voluntades particulares*, aproximar a sus ojos los lugares y los tiempos, contrapesar el atractivo de las ventajas presentes y sensibles con el peligro de los males lejanos y ocultos. Los particulares ven el bien que rechazan; el público quiere el bien que no ve. *Todos tienen por igual necesidad de guías.* Es menester obligar a los unos a conformar sus voluntades (particulares) con su razón; es menester enseñar al otro a conocer lo que quiere. Entonces, de las luces públicas resulta la unión de la voluntad y del entendimiento en el cuerpo social; de ahí la exacta concurrencia de las partes, y, finalmente, la mayor fuerza del todo. *He ahí de dónde nace la necesidad de un legislador*".

¡Ese era el golpe teatral que preparaba este análisis, por otra parte admirable! Esta llamada tan inesperada al legislador, al individuo único, al

ser extraordinario, inspirado y casi divino, para dar a un pueblo en su punto de partida, en el origen de su vida política, su "sistema de legislación", sus leyes esenciales, fundamentales, fuente de las instituciones duraderas ("leyes constitucionales" las llamaríamos en nuestros días). ¿Cómo, pues, explicar esta apelación, por qué poderosas reminiscencias, en el autor del *Contrato?* Se invoca, sin duda, a Moisés, a Solón, a Licurgo. Pero ROUSSEAU, ciudadano de Ginebra, que fue la "Ciudad-Iglesia" de Calvino, pensó probablemente, ante todo, en este último. Calvino responde, punto por punto, a la pintura que ROUSSEAU nos hace del legislador.

Ser extraordinario este legislador, tanto por su genio como por su empleo.

Por su genio:

"Para descubrir las mejores reglas de sociedad que convienen a las naciones será menester una inteligencia superior que vea todas las pasiones de los hombres y que no experimente ninguna; que no tenga ninguna relación con nuestra naturaleza y que la conozca a fondo ...; que, procurándose una gloria alejada en el progreso de los tiempos, pueda trabajar en un siglo y gozar en otro. *Serán menester dioses para dar leyes a los hombres ...* ; el que se atreva a intentar dar instituciones a un pueblo debe sentirse en situación de cambiar, por así decirlo, la naturaleza humana; *de transformar a cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo mayor, del cual este individuo reciba, en algún modo, su vida y su ser...* [Siempre esta «nueva naturaleza», con la que se trata de dotar al individuo para convertirlo en la unidad y la paz]".

Por su empleo. El legislador no es soberano. No manda a los hombres. Solo manda las leyes. Él constituye al Estado, pero no forma parte de la constitución del Estado (así, en Ginebra, Calvino, extranjero, por otra parte). El legislador no podrá dar fuerza ejecutiva a las leyes que redacta. Solamente el pueblo como cuerpo, o soberano, puede hacerlo. Y aunque el pueblo quisiera, no tendría poder para despojarse de su derecho legislativo, "derecho incomunicable". No lo tendría, porque, según el pacto fundamental, nada puede obligar a los particulares sino la voluntad general, y nunca se puede asegurar que una voluntad particular (sobrentendemos: inclusive la del legislador) "está de acuerdo con la voluntad general *sino después de haberla sometido a los sufragios libres del pueblo*". ¿Se puede soñar cargo más extraordinario que este en el cuerpo político? Se encuentran "a la vez en la obra de la legislación dos cosas que parecen incompatibles: *una empresa por encima de las fuerzas humanas, y para ejecutarla, una autoridad que no es nada*". ¡Nuevo problema a primera vista insoluble!

ROUSSEAU lo resuelve apelando a un subterfugio: el simulacro de la intervención divina. Todos los grandes legisladores, todos los "padres de las naciones" han hecho hablar a los dioses, los han adornado con su propia sabiduría. Han puesto en su boca de inmortales las decisiones de su propia y sublime razón. ¿Por qué? "Para arrastrar por medio de la autoridad divina a aquellos a quienes no podría mover la prudencia humana", para hacer obedecer a los pueblos "con libertad" y hacerles llevar "dócilmente el yugo de la felicidad pública". ¿Será, pues, que ROUSSEAU reduce su legislador al papel de simple impostor hábil en el manejo de los pueblos? En modo alguno. En una página magnífica, verdadero himno a la sabiduría fundadora, el autor nos prohíbe empequeñecer así el debate.

"Pero no corresponde a todos los hombres hacer hablar a dioses, ni ser creídos cuando se anuncia para ser su intérprete. La gran alma del legislador es el verdadero milagro que debe justificar su misión. Todo hombre puede grabar tablas de piedra, o comprar un oráculo, o fingir un secreto comercio con alguna divinidad, o amaestrar un pájaro para hablarle al oído, o encontrar otros medios groseros de imponerse al pueblo. El que no sepa sino esto podrá, inclusive, agrupar por azar a una cuadrilla de insensatos, pero no fundará jamás un imperio, y su extravagante obra perecerá en seguida con él. Los vanos prestigios forman un vínculo pasajero, pero solo la sabiduría lo hace durable. La ley judaica, que sigue subsistiendo; la del hijo de Ismael (Mahoma), que desde hace diez siglos rige la mitad del mundo, anuncian todavía hoy a los grandes hombres que las dictaron; y mientras que la orgullosa filosofía o el ciego espíritu de partido no ve en ellos más que afortunados impostores, el verdadero político admira en sus instituciones ese grande y poderoso genio que preside los establecimientos duraderos".

Entre las leyes que el legislador asigna así a la ciudad que funda hay una categoría más importante que las leyes políticas o fundamentales, que las leyes civiles y las leyes criminales; más importante que todas estas, porque de ella depende su buena observancia. Categoría "que no se graba ni en mármol ni en bronce, sino en los corazones de los ciudadanos; que forma la verdadera constitución del Estado; que cada día toma nuevas fuerzas; que cuando las otras leyes envejecen o se extinguen, las reanima o las suple, conserva a un pueblo en el espíritu de su institución y sustituye insensiblemente la fuerza de la autoridad por la del hábito". ROUSSEAU quiere hablar aquí "de las costumbres, de los usos y, sobre todo, de la opinión; parte desconocida por nuestros políticos, pero de la que depende el éxito de todas las demás; parte de la que el gran legislador se ocupa en secreto, mientras que parece limitarse a reglamentos particulares, que

no son más que el arco de la bóveda, cuya inquebrantable clave forman, al fin, las costumbres, más lentas en nacer".

¿Fue acaso MONTESQUIEU más elocuente sobre el poder de las costumbres, sobre el de la opinión, que, educada convenientemente, mantiene a las costumbres?

En fin, el legislador más grande, el más "sabio instituidor" no da a los pueblos las instituciones que quiere. No consiste todo en redactar leyes buenas en sí mismas; es menester también examinar si el pueblo al que se destinan "tiene condiciones para soportarlas". Cuestión no de derecho, sino de conveniencia, de oportunidad, de no se sabe qué tacto, que ningún libro enseña. "Brillaron en la tierra miles de naciones que no han podido nunca soportar buenas leyes; y aun aquellas que hubiesen podido no tuvieron en toda su duración más que un tiempo muy corto para ello". Al legislador le corresponde captar ese momento fugitivo, —que es tan rápido que se hace demasiado tarde—. ROUSSEAU, como MONTESQUIEU, critica a Pedro el Grande, pero por otras razones: "Los rusos no serán nunca verdaderamente civilizados, porque lo fueron demasiado pronto. Pedro tenía el genio de la imitación; no tenía el verdadero genio, el que crea y hace todo de la nada... Quiso primero hacer alemanes, ingleses, cuando era menester comenzar por hacer rusos".

Una página densa, consagrada a responder a la pregunta: "cuál es, pues, el pueblo propio para la legislación", enumera las condiciones, difíciles de reunir, para el éxito del legislador; concluye que se ven "pocos Estados bien constituidos", y que, sin embargo, hay todavía en Europa un país capaz de legislación. "Es la isla de Córcega". Córcega acababa de recobrar su libertad contra los genoveses. "Bravo pueblo", que merece que "algún hombre sabio" le enseñe a conservar esta libertad, exclama ROUSSEAU, sin sospechar que algunos corsos, leyéndole, verán en él ese hombre sabio y le pedirán una constitución para su país. Todavía sospecha menos en qué sentido se realizará la profecía que negligentemente lanza para terminar:

"Tengo cierto presentimiento de que un día esta isla asombrará a Europa".

4. EL GOBIERNO

Acabamos de ver que el autor del *Contrato*, que quería poner la ley por encima del hombre, se creyó obligado a apelar, para instituir las leyes fundamentales del Estado, a un hombre —hombre, ciertamente extraordinario en verdad inspirado, gran alma que asuma la más grande de las mi-

siones—. He aquí que, al otro extremo de la cadena de la legislación, ROUSSEAU vuelve a encontrar la misma imposibilidad de pasarse, prácticamente, sin hombres particulares y sin actos particulares. Porque si la ley, por su naturaleza, no puede tener un objeto *particular e individual*, la ejecución de la ley recae sobre objetos particulares e individuales. ¿Qué es ejecutar la ley, sino "reducirla a actos particulares", lo que, por definición, no puede hacer el soberano o el pueblo como cuerpo? ¿Quién lo hará, pues? ¿Qué hombres particulares ordenarán a los otros hombres actos particulares? ¿Y cómo impedir que, por ahí, no se derrumbe todo el sistema del pacto social, fundado en la primacía y en la excelencia de lo "general"?

Este nuevo problema, extraordinariamente difícil, lo resuelve ROUSSEAU gracias a una nueva invención, que se ha considerado como la segunda gran invención del *Contrato* (y en cuya vía pudo ser puesto primero por BODIN y después por LOCKE). Se trata de su distinción radical entre el *soberano*, pueblo en corporación que vota las leyes, y el *gobierno*, grupo de hombres particulares que las ejecuta. Esta distinción funda una clasificación de las *formas de gobierno* completamente diferente (no en su terminología, sino en su significación) de las que hemos encontrado hasta aquí. Esta distinción obliga a ROUSSEAU a buscar y a proponer los medios más eficaces para mantener en su lugar —subalterno— al gobierno, siempre impulsado por naturaleza a "esforzarse" contra el soberano, y, por ello, sospechoso por esencia.

Gobierno: "Tratemos de fijar el sentido preciso de esta palabra, que no ha sido todavía muy bien explicada".

El soberano quiere. Él es la voluntad (general) que determina el acto (general). El gobierno obra. Él ejecuta, por medio de actos particulares, el acto general. Él es, y no es otra cosa, la fuerza al servicio de la voluntad. Debe ser establecido de manera que "ejecute siempre la ley y que no ejecute jamás sino la ley". Todos aquellos que, hasta ROUSSEAU, confundieron, para el mayor provecho de los reyes absolutos, el gobierno con el soberano, no comprendieron nada de la ciencia política. El gobierno no es más que "el ministro del soberano", no es sino un "*cuerpo* intermedio establecido entre los súbditos y el soberano para su mutua correspondencia, encargado de la ejecución de las leyes y del mantenimiento de la libertad, tanto civil como política". "Los miembros de este cuerpo se llaman magistrados o *reyes*, es decir, *gobernantes*, y el cuerpo entero lleva el nombre de *Príncipe*".

Entre el pueblo, de una parte, y de otra parte, esos magistrados o reyes (calificados hasta ahora, sin razón, de "soberanos") o jefes o Príncipe (colectivamente hablando) no existe ningún contrato. No podrá existir.

No hay más que un contrato, ya se sabe, en el Estado: el que fundó la sociedad y creó al soberano, "ese es el único que excluye cualquier otro". Ningún contrato o pacto de sumisión es concebible, como sabemos, después del contrato de sociedad o al lado de él. Sería absurdo y contradictorio que el pueblo, soberano, se diese "un superior". El acto por el cual el pueblo instituye un gobierno "no es un contrato", por el que se sometería a unos jefes, "sino una ley". "*Los depositarios del poder ejecutivo no son los amos del pueblo, sino sus oficiales*; *él puede establecerlos y destituirlos cuando le plazca*; *no se trata para ellos de contratar*, *sino de obedecer*". Ellos no tienen "*en absoluto más que una comisión, un empleo, en el cual, como simples oficiales del soberano, ejercen en su nombre el poder de que les hizo depositarios, y que él puede limitar, modificar y recobrar cuando le plazca*".

5. Formas de gobierno

El depósito de que acabamos de hablar puede ser confiado, "encomendado", a todo el pueblo o a su mayor parte, y entonces hay *democracia*; a un pequeño número, y entonces hay *aristocracia*; a un magistrado único, de quien los otros reciben su poder: "esta tercera forma es la más común, y se llama monarquía o gobierno real". Tal es la clasificación de los gobiernos *legítimos* según Rousseau. En apariencia reproduce la división clásica. En realidad es radicalmente diferente.

Radicalmente diferente porque Rousseau distingue, precisamente, de un modo radical, soberano y gobierno, subordinando a esta distinción la legitimidad del poder. A sus ojos, solo está legítimamente constituido el Estado en que el pueblo, como cuerpo, soberano, *ejerce directamente el poder legislativo*. Sentado esto como cosa incuestionable, resulta legítimo todo gobierno, *en el sentido estricto del poder ejecutivo*, que no pretenda ejercer usurpación sobre el soberano, sino que se limite a ser su ministro, su dependiente, el ejecutor fiel de su voluntad (general). Las formas legítimas de *gobierno* —en el sentido estrecho dado a este término por el lenguaje de Rousseau— se clasifican entonces únicamente según el número de miembros que constituyen el cuerpo intermedio encargado de ejecutar las leyes.

De modo que *democracia* designa la forma de gobierno en que el pueblo como corporación no solamente vota las leyes, sino que también decide las medidas particulares requeridas para su ejecución: en ella, "el poder ejecutivo está unido al legislativo. Confusión de poderes, gobierno directo integral, en que el mayor número lo hace todo, tanto los actos parti-

culares como los generales. Mal gobierno, declara ROUSSEAU, con gran sorpresa de los que no han penetrado en la lógica y en la terminología del *Contrato*.

Malo, "porque las cosas que deben ser distinguidas no lo son". Soberano y gobierno o "príncipe" son una misma persona pública. Esto no es bueno. "No es bueno que el que hace las leyes las ejecute, ni *que el cuerpo del pueblo desvie su atención de los puntos de vista generales para dirigirla a los asuntos particulares*". La corrupción del legislativo se desprende infaliblemente de los puntos de vista particulares. Sin contar con que va "contra el orden natural que el mayor número gobierne... No se puede imaginar que el pueblo permanezca incesantemente reunido para dedicarse a los asuntos públicos". Tal gobierno supone muchas cosas difíciles de reunir: pequeñez extrema del Estado, gran simplicidad de costumbres, mucha vigilancia y valor en cada ciudadano. Ninguno está tan "sujeto a las guerras civiles y a las agitaciones intestinas".

Ahora se explican esas frases de ROUSSEAU, tan frecuentemente comprendidas al revés y utilizadas para abrumar al autor del *Contrato* con sus incoherencias, con sus contradicciones: "Tomando el término en el rigor de la acepción, jamás existió verdadera democracia, ni existirá nunca". "Si hubiese un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no conviene a hombres". ("Tan perfecto": entendemos que exige demasiada perfección, que exige demasiado a los hombres). Que esto no son simples humoradas lo prueba una carta ulterior del autor: "*Habéis podido ver... en el "Contrato social" que nunca he aprobado el gobierno democrático*".

Aristocracia es el gobierno confiado a un pequeño número. Es ya natural (en las primeras sociedades, donde los jefes de familia deliberaban entre ellos sobre los asuntos públicos), ya electiva, ya hereditaria. La hereditaria es el peor de los gobiernos. La electiva es el mejor: "El orden mejor y el más natural consiste en que los más sabios gobiernen a la multitud cuando estamos seguros de que la gobernarán para provecho de ella y no para el suyo propio; no se deben multiplicar en vano los resortes, ni hacer con veinte mil hombres lo que cien hombres escogidos pueden hacer todavía mejor". Este sistema, sin exigir tantas virtudes como la democracia, exige otras que le son propias, "como la moderación en los ricos y el contentamiento en los pobres". No se puede, sin embargo, ocultar que el interés de cuerpo, el espíritu de cuerpo en el gobierno, corre peligro de ser demasiado acentuado, a expensas de la voluntad general.

Monarquía: el príncipe no es aquí una corporación, sino un hombre real; unidad moral y unidad física coinciden. Así, ningún gobierno tiene más vigor:

"... voluntad del pueblo.... voluntad del príncipe..., fuerza pública del Estado.... fuerza particular del gobierno, todo responde a un mismo móvil, todos los resortes de la máquina están en una misma mano, todo camina hacia un mismo fin, no hay movimientos opuestos que se destruyan entre sí, y no se puede imaginar ninguna especie de constitución en la cual un esfuerzo menor produzca acción más considerable. Arquímedes, sentado en la orilla y sacando a flote sin esfuerzo un gran navío, representa para mí un monarca hábil gobernando desde su gabinete sus vastos Estados y haciendo moverse todo "mientras él parece estar inmóvil".

Todo camina hacia un mismo fin..., ¿qué cosa mejor, sobre todo a los ojos de un ROUSSEAU, fanático de la unidad del Estado? BOSSUET, evocando al monarca absoluto, no tiene imagen más justa ni más bella que la de Arquímedes. El *Contrato*, con un nuevo golpe teatral, ¿va a revelarnos un ROUSSEAU monárquico? Prosigamos más bien la lectura:

Pero si no hay gobierno que tenga más vigor, tampoco lo hay donde la voluntad particular tenga más imperio y domine más fácilmente a las demás; *todo camina hacia un mismo fin, es verdad, pero este fin no es el de la felicidad pública*; y la fuerza misma de la administración obra sin cesar en perjuicio del Estado.

Estas frases preparan la diatriba antimonárquica, a la que deja lugar bruscamente la exposición hasta aquí serena y de aspecto científico. La inquina del republicano ginebrino contra la monarquía, sobre todo la hereditaria, contra la monarquía a lo BOSSUET, viene a operar una curiosa desviación en la dialéctica de la clasificación de los gobiernos. ROUSSEAU había considerado hasta aquí la democracia legítima, la aristocracia legítima; había definido la monarquía legítima, la que *debe ser*, hija del pacto social, aquella en que el pueblo en corporación es el soberano y en que el monarca no es sino el depositario único del poder ejecutivo. Y he aquí que, súbitamente y sin prevenir, ROUSSEAU deja de analizar esta monarquía legítima para enfrentarse con la monarquía *de hecho*, ilegítima, que existe fuera de todo pacto social, la que preconizaban los absolutistas. Son los argumentos de estos, a quienes llama "políticos realistas", los que ROUSSEAU se obstina en refutar, con una pasión que nos recuerda la del dulce LOCKE. Y el argumento absolutista contra el cual se encarniza, no sin un agudo sentido del enemigo, es el de la pretendida identidad necesaria entre el interés privado del monarca y el interés público (el "postulado monárquico").

"Los reyes quieren ser absolutos, y de lejos se les grita que el mejor medio de serlo es hacerse amar de sus pueblos. Esta máxima es muy bella, e incluso muy verdadera en ciertos respectos. Desgraciadamente, siempre se mofarán de ella en las Cortes. El poder que procede del amor de los

pueblos es, sin duda, el más grande, pero es precario y condicional; nunca los príncipes se contentarán con él. Los mejores reyes quieren poder ser malvados, si les place, sin dejar de ser los amos. Por más que un sermoneador político les diga que, siendo la fuerza del pueblo la suya propia, su mayor interés está en que el pueblo sea floreciente, *numeroso*, temible. Ellos saben muy bien que esto no es verdad. Su interés personal es primeramente que el pueblo sea débil, miserable y que no pueda nunca resistirles... Todo concurre a privar de justicia y de razón a un hombre educado para mandar a los demás... Un sofisma muy familiar a los políticos realistas es no solo comparar el gobierno civil con el gobierno doméstico y al príncipe con el padre de familia... sino, además, conceder liberalmente a este magistrado todas las virtudes que le serían necesarias y *suponer siempre que el príncipe es lo que debería ser...*".

¿Hay, pues, a los ojos de ROUSSEAU, un gobierno por esencia *bueno?* El hizo anteriormente el elogio de la aristocracia electiva. ¿Es esa su última palabra? ¿O prefiere una de esas formas mixtas a las que también alude y que resultan de la combinación de las tres formas clásicas? La verdad es que no hay última palabra en esta materia. Él escribe: "Se ha discutido mucho, en todo tiempo, sobre la mejor forma de gobierno, sin considerar que cada una de ellas es la mejor en ciertos casos o la peor en otros". O también: "No siendo la libertad un fruto de todos los climas, no está al alcance de todos los pueblos. Cuanto más se medita en este principio establecido por MONTESQUIEU, más se comprende su verdad. Cuanto más se le discute, más ocasión se da para establecerlo con nuevas pruebas". Y el mismo ROUSSEAU las aporta muy pertinentes, para concluir que la cuestión del mejor gobierno es tan insoluble como indeterminada: "o, si se quiere, tiene tantas buenas soluciones como combinaciones posibles hay en las posiciones absolutas y relativas de los pueblos".

Por bueno que pueda ser el gobierno, queda, por lo demás, siempre manchado de un vicio que afecta a su esencia misma.

6. EL VICIO ESENCIAL DEL GOBIERNO

"*Así como la voluntad particular obra sin cesar contra la voluntad general, así el gobierno se esfuerza continuamente contra la soberanía*".

Estas líneas capitales, con las que se inicia el capítulo del libro III, titulado *Del abuso del gobierno y de su inclinación a degenerar*, resumen uno de los puntos de vista más penetrantes de ROUSSEAU.

El gobierno es un cuerpo intermedio entre el soberano y los súbditos. Un *cuerpo*, esto es, un grupo restringido de hombres en el interior del gran

cuerpo político, una pequeña sociedad en la grande. Un *cuerpo*, con su "yo particular" frente al yo común, sus intereses de cuerpo, su espíritu de cuerpo, su sensibilidad propia, su fuerza propia (por lo demás, es necesario que tenga todo esto para cumplir su misión). Un *cuerpo* que, como todo cuerpo, como toda sociedad parcial, tiene naturalmente tendencia a aumentar su fuerza propia, mientras nada venga a detenerle, a expensas de la gran sociedad; a usurpar —digámoslo claramente— la soberanía. "ROUSSEAU vio muy bien que los hombres del poder forman cuerpo, que este cuerpo está habitado por una voluntad de cuerpo, y que apunta a apropiarse la soberanía" (B. DE JOUVENEL, en *El Poder).* Por otra parte, la atención de ROUSSEAU estaba vivamente solicitada, sobre este punto, por los complicados altercados que oponían, en Ginebra, al soberano o Consejo general, compuesto de la totalidad de los ciudadanos, y al Pequeño Consejo, cuerpo restringido, de magistrados ejecutores, siempre impulsados a usurpar al soberano. El autor del *Contrato*, fascinado por lo que él llama "el esfuerzo continuo" del gobierno contra la soberanía, denuncia en ello "*el vicio inherente e inevitable que, desde el nacimiento del cuerpo político, tiende sin descanso a destruirlo, lo mismo que la vejez y la muerte destruyen, al fin, el cuerpo del hombre*".

Inevitable, como la muerte misma: ¡desalentadora conclusión, al parecer! ROUSSEAU insiste: los gobiernos mejor constituidos son acechados por este vicio; "si Esparta y Roma perecieron, ¿qué Estado puede esperar durar siempre? Si queremos establecer uno duradero, no pensemos, pues, en hacerlo eterno". Pensemos solamente en prolongarlo tanto tiempo como sea posible, dándole la Constitución que oponga al peligro denunciado —anarquía o tiranía— los obstáculos más eficaces. Y, puesto que el principio de la vida política está en la autoridad soberana o poder legislativo, "corazón del Estado", manteniendo la autoridad soberana es como se mantendrá al Estado. Pero mantener la autoridad soberana es esencialmente preservar la voluntad general contra las voluntades particulares que, no pudiéndola destruir —pues es indestructible—, querrían al menos "subordinársela" y prevalecer sobre ella. Existen, a este efecto, medios normales y medios excepcionales, que se conocerán remitiéndose con ROUSSEAU al mejor, gobierno "que ha existido": el de la Roma antigua.

Medios normales. Asambleas frecuentes de todos los ciudadanos, puesto que el soberano no obra más que por la asamblea del pueblo y puesto que el objeto de tales asambleas es precisamente mantener el pacto social. En el instante en que la asamblea se abre, todo poder del gobierno cesa, "porque allí donde se encuentra el representado no hay ya representante". El poder ejecutivo queda, pues, suspendido. Se comprende que estas asambleas del pueblo, en que el poder ejecutivo se borra ante un

"superior actual", hayan sido en todo tiempo el horror de los jefes. Pero, por este mismo hecho, son ellas "la égida del cuerpo político y el freno del gobierno".

Medios excepcionales. Para mantener el equilibrio entre el soberano y el gobierno, Esparta tenía los éforos. Para proteger al soberano contra el gobierno, Roma tenía los tribunos del pueblo. Estos no podían hacer nada por sí mismos, pues no tenían ninguna porción del legislativo ni del ejecutivo, pero podían impedirlo todo. Contra la corrupción de la opinión, que arrastra la de las costumbres, Roma tenía los censores. Pero la censura no tenía acción sino en cuanto la vigencia el vigor de las leyes permanecía intacta; "nada legítimo tiene ya fuerza cuando las leyes no la tienen". En fin, contra una crisis grave, un mal agudo y apremiante que pusiese en juego las instituciones y la salvación misma de la patria, Roma tenía la dictadura, que suspendía provisionalmente la soberanía para salvarla durablemente. Después de MAQUIAVELO, que en los *Discorsi* tiene en gran estima este instrumento de salud pública, ROUSSEAU hace el elogio de la dictadura. Así, su buen sentido, guiado por el ejemplo antiguo, apela una vez más, al margen del pacto social y de la soberanía, al individuo: el individuo excepcional para una tarea excepcional.

"La inflexibilidad de las leyes, que les impide plegarse a los acontecimientos, puede en ciertos casos hacerlas perniciosas y causar por ellas la pérdida del Estado en su crisis. El *orden y la lentitud de las formas exigen un espacio de tiempo que las circunstancias rehúsan a veces.* Pueden presentarse mil casos que el legislador no ha previsto, y es una precisión muy necesaria saber que no es posible preverlo todo. Es menester, pues, no pretender afirmar las instituciones políticas hasta el punto de privarse del poder de suspender su efecto. La misma Esparta dejó dormir sus leyes. Pero solo los más grandes peligros pueden contrapesar el de alterar el orden público, y nunca se debe detener el poder sagrado de las leyes sino cuando se trata de la salvación de la patria. En estos casos raros y manifiestos se provee a la seguridad pública por medio de un acto particular que entrega el poder al más digno..., se nombra un jefe supremo que haga callar todas las leyes y suspenda un momento la autoridad soberana; en tal caso la voluntad general no es dudosa, y es evidente que la primera intención del pueblo es que el Estado no perezca".

7. LA RELIGIÓN CIVIL

¿Lo ha dicho todo el autor? ¿Está bastante protegida la soberanía contra las usurpaciones del gobierno y la malicia de los acontecimientos? ¿Tiene

el Estado bastantes probabilidades, no de eternidad, pero sí de razonable duración? ¿Está bastante garantizado, reforzado por tantas precauciones, "el espíritu social", fruto del contrato social y cimiento de la unión política? Se sorprende uno, sin embargo, de que ROUSSEAU, esta alma religiosa, no reserve ningún lugar —salvo accesoriamente, en su teoría del legislador inspirado— para lo que había preocupado antes de él a todos los grandes pensadores políticos, desde MAQUIAVELO hasta MONTESQUIEU: la religión. ¡Religión, lazo moral y social tan fuerte, donde se anudan lo más externo y lo más íntimo! Era tentador para un ROUSSEAU el "nacionalizarla", "asignarle como tarea estrechar el lazo cívico" (B. DE JOUVENEL). Ahora bien: "en el último momento —se nos dice—, probablemente en 1761, ROUSSEAU agregó al *Contrato* un último capítulo, no comprendido en el plan primitivo, y titulado: *De la religión civil.* Detalle simbólico: el borrador fue escrito al dorso de las hojas donde el autor había redactado su capítulo sobre el legislador.

Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios. Esta gran sentencia liberadora la meditó ROUSSEAU apasionadamente. Marcado en todas sus fibras por el cristianismo, la mayor revolución espiritual de la humanidad (revolución individualista), no era menos ferviente admirador de la ciudad antigua; tenía la nostalgia de la unidad total, del bloque sin fisuras que esta ciudad antigua había realizado gracias a la confusión de César y de Dios. Y, políticamente hablando, temía para los Estados modernos las consecuencias del dualismo cristiano.

¿Por qué el paganismo no había conocido las guerras de religión? Porque cada Estado tenía en él su culto y sus dioses. "Los departamentos de los dioses estaban, por decirlo así, fijados por los límites de las naciones". La guerra política era, al mismo tiempo, teológica. Para convertir a un pueblo era menester conquistarlo; la obligación de cambiar de culto era la ley de los vencidos. Los romanos, con sus conquistas, extendieron su culto y sus dioses, pero al mismo tiempo adoptaron con frecuencia los dioses de los vencidos, tanto que los pueblos del Imperio se encontraron "insensiblemente teniendo multitud de dioses y de cultos, casi los mismos por todas partes: y he aquí cómo el paganismo no fue, al fin, en el mundo conocido más que una única y misma religión". (Resumen discutible, y que VOLTAIRE discute.)

La venida de Cristo lo cambió todo.

"Jesús vino a establecer sobre la tierra un reino espiritual, lo cual, *separando el sistema teológico del sistema político, hizo que el Estado cesase de ser uno, y causó las divisiones intestinas que nunca han dejado de agitar a los pueblos cristianos.* Ahora bien: esta idea nueva de un reino

del otro mundo, no habiendo podido entrar nunca en la cabeza de los paganos, hizo que estos miraran siempre a los cristianos como verdaderos rebeldes que, bajo una hipócrita sumisión, no buscaban más que el momento de hacerse independientes y amos, y de usurpar hábilmente la autoridad que fingían respetar en su debilidad. Tal fue la causa de las persecuciones. Lo que los paganos habían temido llegó; entonces todo cambió de aspecto; los *humildes* cristianos cambiaron de lenguaje, y muy pronto se vio a este pretendido reino del otro mundo convertirse en este, bajo un jefe visible, en el más violento despotismo. Sin embargo, como siempre hubo un príncipe y leyes civiles, resultó de este doble poder un perpetuo conflicto de jurisdicción que hizo imposible toda buena "política" en los Estados cristianos; *y nunca se pudo acabar de saber a quien se estaba obligado a obedecer, si al señor o al sacerdote*".

Por más que reyes ingleses y zares rusos se estableciesen como jefes de su Iglesia, no por ello rompieron esta dualidad. "En todas partes donde el clero forma un cuerpo ha quedado como dueño y legislador en su dominio. Hay, pues, dos poderes, dos soberanos, en Inglaterra y en Rusia, como en cualquier otro lugar". Únicamente HOBBES, ese impío, ese filósofo infamado, vio claro. Por lo demás, ¿no fue tan infamado por lo que hay en su política de justo y de verdadero más que por lo que contiene de horrible y de falso? "De todos los autores cristianos, el filósofo HOBBES es *el único que vio el mal y el remedio, el único que se atrevió a proponer reunir las dos cabezas del águila y reducirlo todo a la únidad política, sin la cual jamás habrá Estado ni gobierno bien constituido*".

¿Qué queda, pues, después de HOBBES, que pueda proponernos ROUSSEAU?

Él sienta, ante todo, y en principio, contra el viejo incrédulo BAYLE (ya refutado por MONTESQUIEU), que "nunca fue fundado Estado alguno al que la religión no le sirviese de base". A continuación se dispone a distinguir tres clases de religión: la "religión del hombre", la "del ciudadano" y una tercera clase "más extraña", y a apreciarlas desde el punto de vista político.

La primera clase, la *religión del hombre*, es el cristianismo "no el de hoy, sino el del Evangelio, que es completamente diferente". Religión sin templos, sin altares, sin ritos, "limitada al culto puramente interior del Dios supremo y a los deberes eternos de la moral". El autor la llama *derecho divino natural* (se piensa en la profesión de fe del vicario saboyano, en el Emilio; pero es todavía otra cosa). El la alaba en términos líricos: religión santa, sublime, por la cual "los hombres, hijos de un mismo Dios, se reconocen todos como hermanos, y la sociedad que los une no se disuelve ni

con la misma muerte". Pero le reprocha el no ofrecer ninguna especie de utilidad para el cuerpo político, puesto que no adhiere los corazones de los ciudadanos al Estado, con lo cual falta uno de los más fuertes vínculos de la comunidad civil, uno de los apoyos más eficaces de las leyes: el vínculo religioso, el apoyo religioso. No solo esta religión del hombre no adhiere al Estado a los ciudadanos, sino que los separa de él, como de todas las cosas terrestres. Y, por esto, es nociva para una fuerte constitución social. Para decirlo todo en una palabra: es antisocial. (La misma acusación había sido dirigida contra el cristianismo, visto desde fuera, por MAQUIAVELO, y sería repetida con mucha frecuencia desde NIETZSCHE a nuestros días).

La *religión del ciudadano* es la de la ciudad antigua. "Inscrita en un solo país, le da sus dioses, sus patronos propios y tutelares; tiene sus dogmas, sus ritos, su culto exterior prescrito por leyes; fuera de la sola nación que la sigue, todo es para ella infiel, extraño, bárbaro; no extiende los deberes y los derechos del hombre más que hasta donde llegan sus altares". ROUSSEAU la llama *derecho divino civil o positivo*. La alaba por todo lo que aporta de fuerza suplementaria al Estado, reuniendo culto divino y amor a las leyes. "Entonces, morir por su país es ir al martirio, violar las leyes es ser impío". Pero le reprocha estar fundada sobre la mentira y el error, pervertir así en el hombre la verdadera noción de Dios, y también ser exclusiva, intolerante, inducir a cada pueblo a la matanza de cualquiera que no admita sus dioses.

La tercera clase, "más extraña", engloba en particular al catolicismo, odiado por el protestante ROUSSEAU (como por los protestantes HOBBES y LOCKE). "Tercera clase de religión..., que, dando a los hombres dos legislaciones, dos jefes, dos patrias, los somete a deberes contradictorios y les impide poder ser a la vez devotos y ciudadanos. Tal es la religión de los lamas, tal es la de los japoneses, tal es el cristianismo romano. Se puede llamar a esta la *religión del sacerdote*. Resulta de ella una especie de derecho mixto e insociable que no tiene nombre". Y, lo mismo que LOCKE, ROUSSEAU excluye de la tolerancia a "la religión romana", porque ella no tolera a las demás y porque alguno de sus dogmas es contrario a los deberes cívicos: "cualquiera que se atreva a decir: *fuera de la Iglesia no hay salvación*, debe ser expulsado del Estado... tal dogma no es bueno sino en un gobierno teocrático; en cualquier otro es pernicioso".

Al término de esta rigurosa eliminación, ROUSSEAU descubre sus sutiles baterías y nos propone su *religión civil*, religión del ciudadano moderno. ¿Qué se trata, pues, de encontrar? Una fórmula que posea todas las ventajas de la religión del ciudadano antiguo, sin atentar a la libertad interior del hombre ni a la verdad, sin imponer un contenido propiamente

dogmático, de donde nace la intolerancia. Una fórmula que fortifique el lazo social y la obediencia al soberano, profundizando en el ciudadano sus sentimientos de sociabilidad, de fervor hacia la sociedad justa surgida del *Contrato*. Una transposición, en suma, al sistema de ROUSSEAU, impregnado de moralidad, de la fórmula materialista y completamente pragmática de HOBBES: obedecer sin creer, profesar *exteriormente* una fe enteramente civil, sin que se vea comprometida la conciencia, afectado el fuero interno. Todo lo que expresa la célebre página siguiente, accesible ahora al lector gracias a las largas preparaciones realizadas por el autor:

"... Importa mucho al Estado que cada ciudadano tenga una religión que le haga amar sus deberes; pero los dogmas de esta religión no interesan ni al Estado ni a sus miembros sino en cuanto se refieren a la moral y a los deberes para con otro, que el que la profesa está obligado a cumplir. Cada uno puede tener, por lo demás, las opiniones que le plazcan... Hay, pues, una profesión de fe puramente civil, cuyos artículos corresponde fijar al soberano, no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel. Sin poder obligar a nadie a creerlos, puede desterrar del Estado a cualquiera que no los crea, puede desterrarlo, no como impío, sino como insociable, como incapaz de amar sinceramente las leyes, la justicia, y de inmolar su vida, si es necesario, a su deber. Que si alguien, después de haber reconocido públicamente estos mismos dogmas, se conduce como no creyéndolos, sea castigado de muerte; ha cometido el mayor de los crímenes; ha mentido ante las leyes".

Cruel doctrina, se puede pensar. ¿Qué religión propiamente dicha exige más? Es que en el fondo, para ROUSSEAU, el vínculo social en sí mismo y por sí mismo es sagrado, y de ahí la justificación de las más duras exigencias.

Pero ¿cuáles son estos dogmas, que no lo son? Helos aquí:

"Los dogmas de la religión civil deben ser simples, en pequeño número, enunciados con precisión, sin explicaciones ni comentarios. La existencia de la Divinidad poderosa, inteligente, bienhechora, previsora y providente; la vida futura, la felicidad de los justos, el castigo de los malvados, la santidad del contrato social y de las leyes; he ahí los dogmas positivos. En cuanto a los dogmas negativos, los limito a uno solo: la intolerancia; ella entra en los cultos que hemos excluido".

No agreguemos, por nuestra parte, ni "explicaciones ni comentarios" a lo que corona de manera tan significativa la exposición de los Principios del Derecho político, por JUAN JACOBO ROUSSEAU, ciudadano de Ginebra.

8. Sentido e influencia del "Contrato"

Hemos visto tomar forma, a lo largo de la lectura, al sueño político de Rousseau. Sueño individualista al comienzo, pero que acaba en sueño comunitario y estatista, donde se expresa la nostalgia del Todo social[1]. Sueño, al mismo tiempo que patriótico, igualitario, del cual brota, contra los abusos y la arbitrariedad del poder concreto, tanto como contra los caprichos del egoísmo individual, un llamamiento apasionado a la razón, a la justicia, a la moralidad, a la virtud. Virtud, como la entendía Montesquieu, que implica renunciamiento de sí mismo, depuración de sí por amor a la patria.

¿Creyó posible Rousseau la realización de este sueño? Se sabe ya que él no juzgaba practicable lo que, en su terminología especial, llama "gobierno democrático". Pero, aun a falta de esta forma, que él reserva para un "pueblo de dioses", ¿no suscita insuperables objeciones prácticas el funcionamiento de cualquier gobierno de los que él tiene por legítimos? ¿Cómo reunir en un gran Estado, con frecuencia, al pueblo en corporación para afirmar al soberano contra el esfuerzo continuo del ejecutivo? ¿Cómo pasarse, en un gran Estado, sin representantes legislativos? Estas objeciones no escaparon al buen sentido de Rousseau. "Si se examinan bien las cosas —aclara—, no veo que en lo sucesivo le sea posible al soberano conservar entre nosotros el ejercicio de sus derechos *si la ciudad no es muy pequeña*". Él piensa, en el fondo, y había escrito al principio, que el Estado debería limitarse "a una sola ciudad, todo lo más", dejando a las pequeñas ciudades en libertad de confederarse para poder subsistir frente a los grandes Estados. Más tarde, en uno de los Diálogos, defendiéndose de ser un promotor de agitaciones, se quejará de que "las grandes naciones han tomado para sí lo que solo tenía por objeto a las *pequeñas* repúblicas".

Pero es en su precipitada carta de 1767 al marqués de Mirabeau donde el autor del *Contrato* expresará sus dudas más agudas. Habiendo definido —recuérdese— su investigación en estos términos: *encontrar una forma de gobierno que ponga la ley por encima del hombre*, prosigue:

"Si esta forma puede encontrarse, busquémosla y tratemos de establecerla; si, desgraciadamente, esta forma no puede encontrarse, y confieso ingenuamente que creo que no, mi opinión es que hay que pasar al otro extremo y poner de una vez al hombre tan por encima de la ley como pueda estarlo; por consiguiente, establecer el despotismo arbitrario, y el más arbitrario que sea posible: yo querría que el déspota pudiese ser Dios. *En*

[1] Así, Rousseau, al término de su investigación política, se enlaza con el más profundo pensamiento de Aristóteles.

una palabra, no veo término medio soportable entre la más austera democracia y el hobbismo más perfecto, porque el conflicto de los hombres y de las leyes, que pone al Estado en una guerra intestina continua, es el peor de todos los estados políticos".

No veo término medio, etc. ... ¿Escribió alguna vez ROUSSEAU frase más reveladora? Ella confirma, ante todo, la profunda observación de GIERKE, según la cual ROUSSEAU habría elaborado su contrato social "tomando como marco las ideas democráticas de sus antecesores sobre la libertad y la igualdad, y llenando este marco con el contenido absolutista del contrato de HOBBES". Pero, sobre todo, esta frase, esta confesión, suena, de manera casi desgarradora, como una retractación de toda su obra. Pues si es verdad que principios establecidos y deducidos con tanta convicción en el *Contrato* exigen para ser aplicados más virtud, más austeridad de la que comporta la debilidad humana, entonces ROUSSEAU habría escrito en vano; entonces la implacable lógica materialista de HOBBES y su absolutismo triunfarían sobre las ruinas de la voluntad general.

Pero ¿qué importan, después de todo, las dudas mismas del autor si su obra, desligada de él, de las reservas fundamentales que él hubiese podido hacer sobre las condiciones de su puesta en práctica, arrastró la adhesión de los espíritus, y si los hombres del porvenir creyeron en el sueño de ROUSSEAU? Ahora bien: hay que comprobar que, en efecto, creyeron en él. Quédese para los eruditos discutir sobre la mayor o menor difusión del *Contrato* antes de la Revolución, invocando testimonios contradictorios: los unos, sosteniendo, según SÉNAC DE MEILHAN, que la obra, "profunda y abstracta, era poco leída, y entendida por muy pocas gentes"; los otros, citando a MALLET DU PAN, quien, en 1788, habría "oído... a MARAT leer y comentar *Del contrato social* en los paseos públicos, con aplausos de un auditorio entusiasta". Un hecho es cierto, y es decisivo: que en la fecha de 1789, ya directamente, ya indirectamente a través de varios escritos secundarios que se alimentaban de ellas, las ideas madres del *Contrato* habían penetrado en la masa de los espíritus cultivados y los habían fecundado, por así decirlo. La guerra de América y el nacimiento de la República americana no pudieron, por otra parte, más que ayudar, por la omnipotencia del hecho, a esta penetración.

Estas ideas madres eran las referentes a la unidad del Estado, el Todo social casi sagrado; a la soberanía del pueblo; a la ley, expresión de la voluntad general; a la exclusión de todas las "sociedades parciales", cuerpos, asociaciones, partidos; a la sospecha de principio con respecto al ejecutivo; a la dictadura para la salud pública y a la religión civil... Ellas debían inspirar ya, mucho más de lo que comúnmente se cree, a las Constituyentes de 1789, en concurrencia con las ideas de MONTESQUIEU, y tam-

bién de SIEYÈS. Pero, sobre todo, ellas debían triunfar después de 1792 con la Gironda, y después con la Montaña y ROBESPIERRE, sin olvidar la Constitución, jamás aplicada, de 1793, texto sagrado de la democracia jacobina. Por lo demás, es poco dudoso que ROUSSEAU, ante el choque concreto con las primeras jornadas revolucionarias, hubiera desautorizado con espanto a los que más tenían el *Contrato* en la boca y hubiera llamado en socorro del Estado francés *el hobbismo más perfecto*.

Capítulo IV

"¿QUÉ ES EL TERCER ESTADO?", DE SIEYÈS (1789)

... la energía de la insurrección entró en mi corazón.

(Sieyès)

La monarquía francesa, al aplicarle sin atenuaciones los principios del *Contrato*, era ilegítima, ya que en ella era soberano no el pueblo como cuerpo, sino el rey, el cual usurpaba la voluntad general. Por otra parte, todo el sistema de ideas elaborado durante el siglo, y alimentado no solo por Rousseau, sino también por Locke, Voltaire, Montesquieu, sin olvidar a los enciclopedistas ni a los señores menores del pensamiento político llegados más tarde, tales como Reynal y Mably, todo ese sistema condenaba, por los años de 1789, la forma absoluta de la monarquía.

Y había algo más grave todavía, a saber: que toda una categoría de franceses estaba inflamada de cólera contra la forma jerárquica de esta monarquía, tradicionalmente fundada sobre la distinción de los tres órdenes. El tercer Estado, el tercer orden, al menos en su parte cultivada y acomodada (el *alto Tercer)*, no aceptaba su posición oficialmente subalterna. ¿No nacen los hombres libres e iguales? Y continúan siéndolo. Leed el *Contrato*. Iguales, sobre todo. Los privilegios sociales y fiscales de que gozaban el clero y la nobleza se fundaban sobre prejuicios absurdos, sobre la historia —historia sin pies ni cabeza, irrazonable, ilegítima—, y violaban esa igualdad que es conforme con la naturaleza, con la razón y con la felicidad común. Y había sido menester que muy recientemente el peso de estos privilegios aumentara aún: desde 1780, una reacción aristocrática, consagrada por irritantes edictos, cerraba a los burgueses ambiciosos todas las salidas lisonjeras en la administración, en la Iglesia, en la magistratura y, sobre todo, en el ejército. "Los caminos están cerrados por todas partes", se queja, en sus cuadernos íntimos, el joven Barnave. Por añadidura, la crisis financiera en que se debate el reino viene a revelar, o más bien a confirmar, el egoísmo de los privilegiados, su incapacidad para tolerar sacrificios por el interés general.

Si la burguesía, para asegurar el buen éxito de las insurrecciones del verano de 1788 ("revuelta nobiliaria", dirá MATHIEZ) contra el despotismo ministerial de Lamoignon y Brienne, se alió con los privilegiados, con los Parlamentos, fue esta una efímera alianza con vistas a objetivos inmediatos. ¡Los Parlamentos, "campeones necesarios para echarlos por delante"! La alianza se convirtió pronto en acritudes, desconfianzas y odios mutuos. El fin de 1788 y el comienzo de 1789 es en toda Francia la guerra abierta entre privilegiados y burgueses para saber quién prevalecerá en los próximos Estados Generales.

¡*Estados Generales*! El gobierno, intimidado por la Fronda de 1788, había acabado por prometer su convocatoria para mayo del 89. ¿Qué esperanzas no suscitaban estos Estados después del fracaso de los notables, después del fracaso de las asambleas provinciales? Esperanzas, por lo demás, completamente contradictorias. De la antigua institución, que el absolutismo hacía dormir desde 1614, los privilegiados esperaban la consagración y la protección de sus privilegios, mientras que los burgueses contaban con que los Estados aniquilarían unas distinciones "góticas" que no tenían ya razón de ser. Serían, sobre todo, estos Estados, a los ojos del Tercero, un punto de reunión desde donde se podrían lanzar más adelante hacia una *Constitución*.

Constitución a la inglesa, estilo MONTESQUIEU; o tal como la que acababan de darse los insurrectos americanos, combinando a MONTESQUIEU y a ROUSSEAU; o Constitución sacada únicamente de la razón nacional: esto estaba por ver. Pero una Constitución. Pues Francia, sostenían los burgueses, no la tenía. Por más que los privilegiados pretendieran, desde hacía poco y por táctica, que tenía una; por más que invocasen las leyes fundamentales, las franquicias parlamentarias, eran incapaces de ponerse de acuerdo sobre el exacto contenido de esa Constitución ilusoria. Como condición previa y necesaria de todo progreso real, era menester que la composición y la organización de los Estados Generales fueran de tal naturaleza que permitieran aquel esperado gran trabajo de "regeneración". ¡Mal hayan los Estados *feudales* a la moda de 1614! Se quieren Estados *burgueses* a la moda igualitaria del siglo. Estados en que el número de diputados del tercero sea igual al de los otros dos órdenes reunidos ("la duplicación"). Estados en que no se vote por órdenes separados, lo cual dejaría en cada cuestión al tercero solo contra dos, sino por cabeza, reunidos todos los órdenes lo cual daría al tercero, doblado, una fuerte probabilidad de hacer triunfar sus puntos de vista.

Guerra abierta, pues, que es, sobre todo, una rabiosa guerra de pluma. Una ola de folletos, panfletos, libelos, imprudentemente alentados por el gobierno, embrollado y deseoso de instruirse, inunda "la nación". Tal es

Si la burguesía, para asegurar el buen éxito de las insurrecciones del verano de 1788 ("revuelta nobiliaria", dirá MATHIEZ) contra el despotismo ministerial de Lamoignon y Brienne, se alió con los privilegiados, con los Parlamentos, fue esta una efímera alianza con vistas a objetivos inmediatos. ¡Los Parlamentos, "campeones necesarios para echarlos por delante"! La alianza se convirtió pronto en acritudes, desconfianzas y odios mutuos. El fin de 1788 y el comienzo de 1789 es en toda Francia la guerra abierta entre privilegiados y burgueses para saber quién prevalecerá en los próximos Estados Generales.

¡*Estados Generales*! El gobierno, intimidado por la Fronda de 1788, había acabado por prometer su convocatoria para mayo del 89. ¿Qué esperanzas no suscitaban estos Estados después del fracaso de los notables, después del fracaso de las asambleas provinciales? Esperanzas, por lo demás, completamente contradictorias. De la antigua institución, que el absolutismo hacía dormir desde 1614, los privilegiados esperaban la consagración y la protección de sus privilegios, mientras que los burgueses contaban con que los Estados aniquilarían unas distinciones "góticas" que no tenían ya razón de ser. Serían, sobre todo, estos Estados, a los ojos del Tercero, un punto de reunión desde donde se podrían lanzar más adelante hacia una *Constitución.*

Constitución a la inglesa, estilo MONTESQUIEU; o tal como la que acababan de darse los insurrectos americanos, combinando a MONTESQUIEU y a ROUSSEAU; o Constitución sacada únicamente de la razón nacional: esto estaba por ver. Pero una Constitución. Pues Francia, sostenían los burgueses, no la tenía. Por más que los privilegiados pretendieran, desde hacía poco y por táctica, que tenía una; por más que invocasen las leyes fundamentales, las franquicias parlamentarias, eran incapaces de ponerse de acuerdo sobre el exacto contenido de esa Constitución ilusoria. Como condición previa y necesaria de todo progreso real, era menester que la composición y la organización de los Estados Generales fueran de tal naturaleza que permitieran aquel esperado gran trabajo de "regeneración". ¡Mal hayan los Estados *feudales* a la moda de 1614! Se quieren Estados *burgueses* a la moda igualitaria del siglo. Estados en que el número de diputados del tercero sea igual al de los otros dos órdenes reunidos ("la duplicación"). Estados en que no se vote por órdenes separados, lo cual dejaría en cada cuestión al tercero solo contra dos, sino por cabeza, reunidos todos los órdenes lo cual daría al tercero, doblado, una fuerte probabilidad de hacer triunfar sus puntos de vista.

Guerra abierta, pues, que es, sobre todo, una rabiosa guerra de pluma. Una ola de folletos, panfletos, libelos, imprudentemente alentados por el gobierno, embrollado y deseoso de instruirse, inunda "la nación". Tal es

la expresión que tienen ahora en la boca todas las gentes cultivadas: donde, bajo Luis XIV se hubiera dicho "el Rey", se dice hoy *la nación.*

Entre estos millares de folletos, uno de ellos, en 8º, de 127 páginas, dividido en seis capítulos y aparecido en los primeros días del 89, hace olvidar los demás por la sensación que produce. Verdadero manifiesto resonante de las reivindicaciones del tercero, se titula *¿Qué es el Tercer Estado?* Desde sus primeras líneas es fulminante: "El plan de este escrito es bastante simple. Tenemos que hacernos tres preguntas: 1ª *¿Qué es el Tercer Estado? Todo.* 2ª, *¿Qué ha sido hasta ahora en el orden político? Nada.* 3ª *¿Qué pide? Llegar a ser algo*".

* * *

De las cuatro ediciones que se sucedieron rápidamente, las tres primeras eran anónimas; la cuarta estaba firmada por SIEYÈS.

SIEYÈS, "el abate SIEYÈS, tan poco abate", nacido en Fréjus en 1748 (el año de *El espíritu de las leyes),* había abrazado la carrera eclesiástica "como un medio ventajoso de llegar, a pesar de su condición plebeya". Así nos informa su más reciente biógrafo y analista, que se puede considerar definitivo, de su pensamiento, P. BASTID. SIEYÈS, sacerdote administrador, llegado a vicario general de Mons. de Lubersac, obispo de Chartres, fue, a título de tal, nombrado en 1786 comisario de la diócesis en la Cámara soberana del clero de Francia. En 1787 fue elegido entre los representantes del clero para la Asamblea provincial de Orleáns. Fue allí, en Orleáns, donde su pensamiento político tomó su línea decisiva de hostilidad a los privilegiados. El sesgo completamente antihistórico y racionalista del espíritu de SIEYÈS, "DESCARTES de la política" (SAINTE-BEUVE), solo podía fortificar la pasión igualitaria del burgués del Tercer Estado, que ardía en su corazón, aunque él representase a un orden privilegiado. Llevado, además, por otras funciones de comisario en la cámara del clero, a residir frecuentemente en París, entró en contacto con los círculos, salones y logias masónicas donde se preparaba inmediatamente la Revolución. La efervescencia general de los espíritus ganó el suyo. En otoño de 1788 comenzó a poner al servicio del odio a los privilegiados, cuya intensidad no cesaba de crecer por todas partes, su fuerza lógica y su vigor incisivo de expresión. Uno tras otro, escribió: *Puntos de vista sobre los medios de ejecución de que podrán disponer los representantes de Francia en 1789*, *el ensayo sobre los privilegios* y *¿qué es el Tercer Estado*? El *ensayo*, del cual el

Tercer Estado es la consecuencia lógica y la conclusión, fue el primero que apareció. "En estas tres obras, la inspiración va en *crescendo*. El tema general son los derechos de la nación, que SIEYÈS identifica con los del tercer Estado y que opone a las prerrogativas de los privilegiados" (BASTID).

A pesar de su virulencia, el *Ensayo* fue casi olvidado en provecho del *Tercer Estado*. ¿Por qué? En parte, a causa del toque de clarín inicial que hemos leído: *todo*, *nada*, *algo*. Las pasiones más ardientes de la época encontraban allí su fórmula de propaganda, su grito de guerra (en nuestros días se diría su *slogan*).

1. TODO

"El Tercer Estado es una nación completa". ¿Qué hace falta para que una nación prospere? Trabajos particulares y funciones públicas. Ahora bien: el Tercer Estado soporta sólo los trabajos particulares que sostienen la sociedad: agricultura, industria, comercio, profesiones científicas y liberales, ¡"hasta los servicios domésticos menos estimados"! En cuanto a las funciones públicas —es decir, la administración, la Iglesia, la toga, la espada—, el Tercer Estado forma sus diecinueve vigésimas partes, pero fuera de los cargos lucrativos y honoríficos reservados a los privilegiados sin mérito. A él le toca cumplir todo lo que hay de penoso en el servicio público, todo lo que los privilegiados se niegan a hacer. "Se le dice: cualesquiera que sean tus servicios, cualesquiera que sean tus talentos, llegarás hasta ahí; no pasarás más adelante. No conviene que tú recibas honores". Odiosa iniquidad, y traición hacia la cosa pública, pues sin el orden privilegiado los puestos superiores estarían infinitamente mejor desempeñados.

"¿Quién, pues, se atrevería a decir que el Tercer Estado no tiene en sí todo lo que se necesita para formar una nación completa? *El es el hombre fuerte y robusto, uno de cuyos brazos está todavía encadenado. Si se suprimiese el orden privilegiado, la nación no sería algo menos, sino algo más. Así, ¿qué es el Tercer Estado? Todo, pero un todo trabado y oprimido. ¿Qué sería sin el orden privilegiado? Todo, pero un todo libre y floreciente. Nada puede marchar sin él; todo marcharía infinitamente mejor sin los otros*".

El orden privilegiado, esto es, la nobleza (pues SIEYÈS no considera al clero como un Orden, sino como "una profesión encargada de un servicio público"), es en realidad extraño a la nación. Siendo una carga que pesa sobre ella, no podrá "formar una parte" de la misma. Cuerpo extraño a la nación por su holgazanería; extraño por sus privilegios civiles, que hacen

de él un pueblo "aparte", un imperio en un imperio; extraño, en fin, por sus derechos políticos. Sus diputados se sientan aparte. Y, aunque se reuniesen en la misma sala que los del Tercer Estado, seguirá siendo cierto que su misión no procede del pueblo, que consiste en defender el interés particular y no el interés general. Conclusión tajante y sin apelación. "El Tercer Estado abraza todo lo que pertenece a la nación; y *todo lo que no es el Tercer Estado no puede mirarse como si fuera de la nación.* ¿Qué es el Tercer Estado? Todo".

2. Nada

Hasta ahora, el Tercer Estado no ha sido nada. Porque en Francia no somos nada cuando no contamos sino con la protección de la ley común. Y el Tercer Estado es, por definición, el conjunto de los que pertenecen al orden común, de los que están sometidos a la ley común: la masa de los no privilegiados. Para no ser completamente aplastado, el desdichado no privilegiado no tiene más que un recurso: adherirse "con toda clase de bajezas" a un grande. No se puede hablar de una verdadera representación del Tercero en los Estados Generales, puesto que ha sido concedida hasta aquí a ennoblecidos o a privilegiados circunstanciales (por sus cargos). Los derechos políticos del Tercero son, pues, nulos. No es "libre". Ahora bien: es imposible "que la nación como cuerpo o, inclusive, que ningún orden en particular llegue a ser libre si el Tercer Estado no lo es. *No somos libres por privilegios, sino por los derechos que pertenecen a todos*". Admiremos esta oposición, en una frase relámpago, entre la libertad *democrática* (igualitaria) de mañana y la libertad *aristocrática* (privilegiada) de ayer.

La verdad es que si este Tercer Estado, que debería serlo todo, no es nada, es porque la aristocracia, que debería no ser nada, lo es todo. La usurpación de los nobles es completa, "ellos reinan verdaderamente". Grave error creer que el régimen de Francia es monárquico. Es aristocrático. La Corte, no el monarca, reina, haciendo y deshaciendo los ministros, creando y distribuyendo los cargos. "*¿Y qué es la Corte, sino la cabeza de esta inmensa aristocracia que cubre todas las partes de Francia, que, con sus miembros, lo alcanza todo y ejerce por todas partes lo que hay de esencial en todos los aspectos de la cosa pública?*".

3. Algo

Léanse las reclamaciones que las grandes municipalidades del reino dirigieron al gobierno, y se verá que "el pueblo quiere ser algo, y en verdad

lo menos que sea posible". No formula más que tres peticiones: ser representado por diputados sacados verdaderamente de él; que estos diputados sean en igual número que el de los diputados reunidos del clero y la nobleza; que se vote por cabezas y no por orden. "Lo repito: ¿puede pedirse menos?" Realmente, es muy insuficiente para darle la indispensable igualdad de influencia en los Estados, que él reclama. Porque él no tiene empleos ni beneficios que dar, ningún poder de protección, mientras que "en los campos y por todas partes, ¿cuál es el señor un poco popular que no tenga a sus órdenes, si lo desea, una multitud indefinida de hombres del pueblo?"

¡Y, sin embargo, se atreven a discutir estas tres peticiones, cuya timidez se resiente de los antiguos prejuicios.

Se pretende continuar haciendo representar al Tercer Estado por gentes "manchadas" de privilegios, gentes del foro y de otras profesiones. Ahora bien: supongamos que Francia está en guerra con Inglaterra y que un directorio de representantes de la nación dirige la guerra. "En este caso, pregunto, ¿se permitiría a las provincias, so pretexto de no vulnerar su libertad, elegir para diputados suyos en el directorio a miembros del ministerio inglés? Pues, ciertamente, los privilegiados no se muestran menos enemigos del orden común que los ingleses lo son de los franceses en tiempo de guerra".

Se pretende denegar la duplicación. ¡Y bien!, no es la igualdad, sino dos votos contra uno de la asamblea de los privilegiados lo que el Tercer Estado habría debido pedir. Cuestión de número, ante todo, pero también cuestión de *valor*.

El tercer orden tiene sobre los otros dos una enorme superioridad numérica. Cálculo de Sieyès, desprovisto, por lo demás, de todo rigor aritmético: ochenta mil cuatrocientos eclesiásticos y ciento diez mil nobles. "Así, pues, en total, no llegan a doscientos mil los privilegiados de los dos primeros órdenes. Comparad este número con el de veinticinco a veintiséis millones de almas y juzgad la cuestión". Para todos los que van a leer a Sieyès, la cuestión, en efecto, está juzgada. ¿Cómo refutar su lógica, cómo "sostener, de un lado, que la ley es la expresión de la voluntad general, es decir, de la pluralidad, y pretender al mismo tiempo que diez voluntades individuales pueden contrapesar mil voluntades particulares"? El número, noción *democrática*, barre la jerarquía —ligada al nacimiento, a la "calidad", en el sentido del antiguo régimen—, noción *aristocrática*.

Por otra parte, fuera, inclusive, de la cuestión de número, los progresos del Tercer Estado en todos los dominios, sobre todo en el comercio y en la industria, la gran cantidad de "familias acomodadas, llenas de hom-

bres bien educados y afectos a la cosa pública", que lo componen, habrían debido valerle, desde hacía mucho tiempo, la duplicación. El tono de SIEYÈS sube:

"¿Conviene a la nobleza de hoy conservar el lenguaje y la actitud que tenía en los siglos góticos? ¿Y conviene al Tercer Estado conservar, a fines del siglo XVIII, las costumbres tristes y apocadas de la antigua servidumbre? *Si el Tercer Estado sabe conocerse y respetarse, los otros, ciertamente, lo respetarán también...* No debe ignorar que hoy es él la realidad nacional, de la que en otro tiempo solo era la sombra, que durante este largo cambio la nobleza ha dejado de ser esa monstruosa realidad feudal que podía oprimir impunemente, que no es ya más que su sombra, y que vanamente trata esa sombra todavía de espantar a una nación entera".

(Entre la redacción y la publicación del folleto de SIEYÈS, la duplicación había sido, de hecho, concedida por el rey, el 27 de diciembre de 1788).

Se pretende, en fin, mantener el voto por Orden, es decir, dejar un veto sin apelación a los que se aprovechan de los abusos que se pretende abolir; negar al Tercer Estado toda justicia, reduciéndolo a esperarlo todo de la generosidad de los privilegiados. "¿Será esa la idea que se forman del orden social?" Y SIEYÈS, para cerrar esos tres capítulos de títulos llamativos —todo, nada, algo—, lanza una penetrante flecha, que él juzga mortal para los privilegiados: los tres órdenes, "si se consultan los *verdaderos principios*, no pueden votar *en común*, ni por cabezas ni por órdenes". Esto nos recuerda, al mismo tiempo, que este plebeyo, en quien gruñe la pasión de clase de la época, es también un doctrinario riguroso, el gran sacerdote, el "*Pontífice*" de la ciencia política —único verdadero sacerdocio de este abate ocasional—, el depositario altivo y lacónico de los "principios", desconocidos hasta él por los hombres ignorantes.

* * *

Efectivamente, en los tres capítulos que siguen, y cuya abstracción ha desanimado, sin duda, a más de un lector, SIEYÈS va a exponer dogmáticamente —con ocasión de lo que el gobierno ha intentado y algunos han propuesto, y luego con ocasión de *lo que se hubiera debido hacer*, y, por último, de *lo que queda por hacer*— sus principios, los "verdaderos principios".

Vanas tentativas del gobierno: los notables ("en lugar de consultar a los notables en privilegios, habría sido mejor consultar a los notables en *luces*") y las asambleas provinciales (que no reposaban en sus "fundamentos naturales, en la elección libre de los pueblos"). ¡Hipócritas e irrisorias proposiciones de los privilegiados en materia fiscal! ¡Insidiosas proposiciones de la alta nobleza en favor de una Cámara alta, imitada de la Constitución inglesa! Además, ¿por qué imitar, e imitar a Inglaterra? ¿Por qué los franceses del 1788 —¡comenzando por un SIEYÈS!— no habían de conocer los buenos principios del arte social mejor que los ingleses de 1688? Más bien que imitar a esos ingleses, ya superados, ¿por qué no habían de ambicionar servir, a su vez, ellos mismos "de ejemplo a las naciones"?

Profesión de fe imperturbable en el racionalismo social: "Nunca se comprenderá el mecanismo social si no se toma la determinación de analizar una sociedad como *una máquina ordinaria* ...". Es preciso ser claros, y no lo seremos si discurrimos sin principios. Y sigue una sabia disertación sobre la voluntad común, fruto de las voluntades individuales. SIEYÈS, a diferencia de ROUSSEAU, y más cerca de LOCKE (de quien está saturado), admite la delegación, al menos parcial, de la soberanía en representantes. Esto le conduce al candente problema de la Constitución.

Dilema: o Francia no tiene Constitución— y entonces es preciso darle una, y únicamente la nación puede hacerlo— o Francia tiene una Constitución, "como algunos se obstinan en sostener", y esta supuesta Constitución admite la división en órdenes; y entonces, en vista de que uno de los órdenes, el tercero, ha elevado una reclamación capital que debe ser estudiada, únicamente la nación puede estatuir sobre ello. No son los Estados Generales, ni aun suponiéndolos constituidos según los principios, los que podrían resolver una reclamación que afecta a su propia estructura. Únicamente representantes *extraordinarios*, especialmente delegados para este efecto, pueden expresar la voluntad nacional. ¿Quién los convocará? "El príncipe, ciertamente, en *su calidad de primer ciudadano*, está más interesado que nadie en convocar a los pueblos. *Si es incompetente para decidir sobre la constitución*, no se puede decir que lo sea para provocar esta decisión". He ahí lo que se habría debido hacer.

Como no se ha hecho, ¿qué le queda, al menos, por hacer al Tercer Estado para ocupar su lugar legítimo? ¡Se acabaron los tiempos de la conciliación! El Tercer Estado no tiene que contar ya más que con su propia fuerza. Dos medios se le ofrecen, según que se considere como la nación (lo que es) o que, por generosa concesión a los privilegiados, consienta en seguir figurando como un Orden...

Primer medio, un poco "precipitado", según el mismo autor: el Tercer Estado, considerando a sus representantes como los verdaderos deposita-

rios de la voluntad nacional, perfectamente cualificados para deliberar en nombre de la nación entera, se reúne *aparte*. Aquí encontramos la demostración de lo que SIEYÈS había afirmado más arriba: los órdenes, si se consultan los verdaderos principios, no pueden votar *en común*. La voluntad general no puede "ser una mientras dejéis tres órdenes y tres representaciones".

Por consiguiente, según este primer medio, el Tercer Estado

"... debe reunirse aparte; no concurrirá con la nobleza y el clero, no se quedará con ellos, ni por *órdenes* ni por *cabezas*. Ruego que se preste atención a la enorme diferencia que hay entre la asamblea del Tercer Estado y la de los otros dos órdenes. La primera representa a veinticinco millones de hombres y delibera sobre los intereses de la nación. Las otras dos, aunque las consideremos juntas, no tienen poderes sino de unos doscientos mil individuos y no piensan más que en sus privilegios. Se dirá: el Tercer Estado solo no puede formar los *Estados Generales*. ¡Tanto mejor!: compondrá una *Asamblea nacional*".

Segundo medio (que, comparado con el primero, parece muy insulso): el Tercer Estado apela al tribunal de la nación, a esa representación "extraordinaria" de que se habló más arriba. Es decir, que, hasta la decisión del juez supremo, el tercer Estado admite dudar de sus derechos, y reconocer en el Estado dos órdenes distintos de él.

"Terminaría aquí mi memoria sobre el Tercer Estado si no hubiese intentado más que ofrecer medios de conducta. Pero me he propuesto también desarrollar principios ...".

¡Desarróllelos a su sabor, en plena abstracción, en el curso de las pocas páginas que le quedan! Nosotros sabemos ya de ellos lo bastante para explicarnos la resonancia y el alcance del delgado folleto.

* * *

Un biógrafo olvidado de SIEYÈS, A. NETON, escribe que *El Tercer Estado* nació de las circunstancias y fue como la síntesis de todo lo que hervía "confusamente" en los espíritus y en los corazones. Dispersos hasta entonces y sin lazo de unión, todos los deseos, todas las pasiones, todas las ideas en efervescencia, —"gracias a SIEYÈS... se coordinaron, se agruparon, se estrecharon en torno a un hogar único".

Ante todo, en *El Tercer Estado* se veían destacarse con pleno relieve los dos caracteres comunes (si creemos a TOCQUEVILLE) a los innumerables folletos aparecidos en la misma época: el desprecio de la historia y el culto

del argumento numérico. Además, el folleto de SIEYÈS traducía con virulencia el doble sentimiento que dominaba entonces: odio a los privilegiados y exaltación ("apoteosis", dice BASTID) de los no privilegiados. Leyendo estas páginas secas y tensas, el Tercer Estado, prácticamente el alto Tercer Estado, el único bastante evolucionado, tomaba conciencia de su situación histórica —"si el Tercer Estado sabe conocerse"— y de los deberes de acción directa que ella le confería. En él, y solo en él, tomaba cuerpo la unidad del Estado. Esta unidad se realizaba, según una sabia metafísica tomada de ROUSSEAU, pero repensada por SIEYÈS en términos originales, no ya en el *pueblo* como cuerpo, compuesto por el conjunto de los individuos vivientes, sino en la nación. La nación era el nuevo rostro abstracto del todo social, era una nueva entidad bastante indefinible, una "realidad impalpable que escapa a toda aprehensión concreta" (BASTID), pero que permitía sutiles arreglos del Poder. El sentimiento común, por lo demás, no teniendo que hacer tanta metafísica, sacaba de todo esto una afirmación simple: el Tercer Estado era la nación; los otros dos órdenes no eran la nación.

En suma, SIEYÈS, aquel lacónico, con su *¿Qué es el Tercer Estado? Todo*, había "bautizado", según la expresión de SAINTE-BEUVE, la etapa preliminar de la Revolución, como bautizaría sus etapas posteriores, incluida hasta la última, antes del Brumario, con su "necesito una espada". Más aún: él había lanzado, seis meses antes, la gran consigna, destructora de la monarquía tradicional: ¡*Únicamente* el Tercer Estado compondría una *Asamblea nacional*! El 17 de junio de 1789, precisamente bajo el impulso de SIEYÈS —"ya es hora, cortemos el cable", había dicho este en el momento inicial de la nueva etapa— , el Tercer Estado, por un verdadero golpe de Estado contra el orden establecido, se proclamó efectivamente *Asamblea nacional*. Muy pronto la Asamblea agregaba a su título el de *Constituyente*. En seguida, la Declaración de los Derechos del hombre y del ciudadano enunciaba el dogma fundamental del derecho público francés: "El principio de toda soberanía reside esencialmente en la nación". Así, "la nación" reemplazaba jurídicamente al rey, esperando ser reemplazada ella misma, en 1793, por "el pueblo". La revolución estaba hecha. La monarquía absoluta pertenecía al pasado.

Pero la soberanía sobrevivía, no menos fuerte, más fuerte inclusive, como lo probaría el porvenir. En la frase menuda, en las infinitas prolongaciones de la Declaración habían contribuido no solamente un LOCKE, un ROUSSEAU, un SIEYÈS, sino también, muy a pesar suyo, un BODIN, un HOBBES. Triunfaban la libertad, la igualdad. Pero el poder no perdería nada con ello. Soltado por débiles manos, terminaría por ser recogido por manos de hierro; los jacobinos, Napoleón. El gigante *Leviathan* podía observar en los labios su extraña sonrisa.

PARTE TERCERA

CONSECUENCIAS DE LA REVOLUCIÓN (1790-1848)

Se ha destruido todo; se trata de crear de nuevo. Hay un gobierno, poderes; pero ¿qué es todo el resto de la nación? Granos de arena.

(NAPOLEÓN)

INTRODUCCIÓN

ROUSSEAU, el inesperado ROUSSEAU, en uno de sus escritos políticos circunstanciales, *Juicio sobre la "polisinodia" del abate de Saint-Pierre*, había hecho esta advertencia profética:

"Estimemos el peligro de poner en conmoción una vez las enormes masas que componen la monarquía francesa. ¿Quién podrá contener el sacudimiento dado y prever *todos los efectos* que se pueden producir? Aun cuando todas las ventajas del nuevo plan fuesen indiscutibles, ¡qué hombre sensato se atrevería a intentar abolir las viejas costumbres, a cambiar las viejas máximas y a dar al Estado una forma distinta de aquella a que, de modo sucesivo, le ha conducido una duración de mil trescientos años?".

¡*Todos los efectos*! Efectos materiales, desde luego. Cuando sobresaltos como los de la Revolución sacuden a la mayor potencia, a la más poblada de Europa, el equilibrio tradicional de los intereses y de las costumbres queda roto para siempre. Pero, más todavía, efectos espirituales. Las verdaderas consecuencias de las revoluciones son las que se inscriben en lo más vivo de las almas. En este respecto, ¡qué incalculables vorágines! Durante un siglo y más, en casi todos los grandes debates colectivos, la Revolución, fermento imposible de desarraigar, estaría presente. Dirigiéndose a todos los hombres sin distinción de tiempo ni lugar, universalista como las grandes religiones, encendía, como ellas, pasiones universales. En cierto modo, sustituiría las pasiones religiosas, amortiguadas o extintas, por pasiones políticas completamente nuevas, intolerantes, exaltantes y devastadoras. La literatura política se vería renovada por ellas.

Pasión contrarrevolucionaria, para comenzar. Antes de 1789 las ideas del siglo habían encontrado resistencia por parte de los sostenedores de la tradición, católicos y monárquicos. Pero esta resistencia a contracorriente, esporádica, por otra parte, y puramente defensiva, había sido prácticamente impotente. Todos los grandes escritores eran del otro bando. Después de 1789, precisamente porque las ideas del siglo habían triunfado de hecho, porque la Revolución había tenido lugar, porque había destruido, espantado y desengañado, he aquí que se hace posible una reacción contrarrevolucionaria eficaz en nombre de la tradición burlada y escarnecida como primer heraldo encuentra a un gran orador y escritor inglés: BURKE.

Pasión nacional (nacionalismo), en seguida. Las guerras de la revolución y del imperio, hijas del jacobinismo, conducidas en nombre de solemnes abstracciones, la nación, el pueblo, despiertan el antiguo sentimiento nacional tranquilo y fuerte, a lo Vauban, desprovisto de intolerancia, encarnado en una persona concreta: el rey. Al jacobinismo conquistador responderá el nacionalismo de los vencidos. Los famosos *Discursos a la nación alemana* de FICHTE marcarán, a este respecto, una fecha.

Pasión igualitaria, por último. Acaba por levantar a los burgueses contra los nobles; pero esto no era tal vez sino el comienzo —o la continuación— de un proceso histórico, destinado a desarrollarse hasta lo último, hasta su nivelación total. El porvenir dirá si esta pasión de la nivelación igualitaria no será más poderosa en el corazón del hombre que la pasión por la libertad, tema que será desarrollado con una sorprendente habilidad después de la breve revolución de 1830, por TOCQUEVILLE en la *Democracia en América*, su primera obra, de gran celebridad.

CAPÍTULO I

"REFLEXIONES SOBRE LA REVOLUCIÓN DE FRANCIA" DE EDMUND BURKE (1790)

> Esta convicción tan fuerte y tan superabundante... esta bola enlodada, este torrente, este mar...
>
> (H. TAINE)

!Rara Inglaterra...! Le había dado al continente el ejemplo del deísmo, del ateísmo, del libre-pensamiento, de la revolución contra la autoridad política legítima. Las *ideas francesas*, el *espíritu del siglo*, que iban a repercutir sobre la Europa monárquica habían comenzado por ser *ideas inglesas*. Ahora bien, he aquí que Inglaterra profirió, desde noviembre de 1790, contra la revolución que apenas estaba en sus comienzos, el primer grito de alarma, resonante y emitido en nombre del orden establecido y de la conservación social. Y ¿quién lanzó este grito? Un miembro ilustre del partido *whig*, brillantísimo defensor de la libertad política, EDMUND BURKE.

EDMUND BURKE, nacido en Dublin en 1729, de padre protestante y madre católica, había hecho su aparición como hombre de letras. Algunos ensayos filosóficos lo habían hecho conocer antes que se dedicara a la política. Miembro de la Cámara de los Comunes a partir de 1766, su vida pública, en las filas del partido *whig*, había tenido como fundamento la lucha contra la tentativa de restauración del poder personal por el rey Jorge III. La crisis americana, que termina en la desastrosa guerra entre Inglaterra y las trece colonias, los futuros Estados Unidos, llevó al rey a un golpe que redujo a nada sus ambiciones, y que salvó sin duda la libertad inglesa. Memorables intervenciones de BURKE (discursos sobre los impuestos a los americanos, 1774; discursos sobre América, 1775), en el curso del combate librado por él para impedir la secesión de las trece colonias, habían puesto el sello a su reputación. Reputación de indomable liberal, de magnífico, potente y suntuoso orador político.

Pero a continuación, Burke, en lucha con la crisis muy grave en que se debatía el partido *whig*, escindido en camarillas rivales, había cometido, al parecer, faltas de táctica y de juicio. Se había dejado llevar a extravíos, a determinada intemperancia —reverso de su rica y generosa naturaleza irlandesa—. La disolución de 1784, triunfo del segundo Pitt, había marcado, con la duradera derrota *whig*, el fin de las esperanzas políticas de Burke. Cuando estalla la Revolución francesa, la reputación del gran *whig* se halla en decadencia; los jóvenes juzgan anticuada su elocuencia; varias veces ha parecido carecer del sentido de las proporciones; en su propio partido se le mantiene aparte —por demasiado imperioso, intratable y violento—; sus enemigos se encarnizan persiguiéndole y desacreditándole; la mitad de la nación inglesa —se nos dice—lo considera entonces como un "loco" magníficamente dotado.

14 de julio de 1789: toma de la Bastilla. El célebre *whig* Fox, amigo de Burke, se exalta: es el más dichoso y grande acontecimiento de la historia del mundo. En muchos corazones ingleses, que poco antes maldijeron a la satánica Francia, suena ahora el momento de los votos generosos. ¡Qué inflamados acentos no pueden esperarse de la ardiente boca irlandesa, que, contra la opinión popular, la del Parlamento, la de la Corte, había defendido la libertad americana, ahora que a su vez se levanta, iluminando a Europa, la libertad francesa!

Ahora bien: Burke se calla; silencio reticente; su primer movimiento ha sido desfavorable.

En 1773, Burke había hecho un viaje a Francia. María Antonieta tenía entonces dieciséis años y no era más que delfina; él la había visto y admirado en Versalles. Este recuerdo había de inspirarle, en las *Reflexiones*, una página de antología ("era como la estrella de la mañana, refulgente de salud, de felicidad y de gloria"). Pero también Burke había tomado contacto en París con "los filósofos" de la época, aquellos "enciclopedistas" y "economistas", como se les llamaba; aquellos sofistas destructores y ateos, como él los denomina. Se había quedado horrorizado. Racionalismo en materia de religión, racionalismo en materia de política: nada le inspiraba más disgusto ni temor. Así, su alma vibrante y excesiva había sido invadida por una aprehensión que ya no debía disiparse a consecuencia de este contacto con los filósofos franceses, ocupados por entero en *aplastar* al infame, como ellos decían (el "infame" era el cristianismo).

¿Cómo, si esto era así, había tomado Burke tan ardientemente el partido de los colonos americanos? ¿Contradicción? En modo alguno. Sin duda, algunos jefes de la insurrección americana, tales como Jefferson y Franklin, estaban alimentados por las ideas de Locke y por las del siglo XVIII fran-

Pero a continuación, BURKE, en lucha con la crisis muy grave en que se debatía el partido *whig*, escindido en camarillas rivales, había cometido, al parecer, faltas de táctica y de juicio. Se había dejado llevar a extravíos, a determinada intemperancia —reverso de su rica y generosa naturaleza irlandesa—. La disolución de 1784, triunfo del segundo PITT, había marcado, con la duradera derrota *whig*, el fin de las esperanzas políticas de BURKE. Cuando estalla la Revolución francesa, la reputación del gran *whig* se halla en decadencia; los jóvenes juzgan anticuada su elocuencia; varias veces ha parecido carecer del sentido de las proporciones; en su propio partido se le mantiene aparte —por demasiado imperioso, intratable y violento—; sus enemigos se encarnizan persiguiéndole y desacreditándole; la mitad de la nación inglesa —se nos dice—lo considera entonces como un "loco" magníficamente dotado.

14 de julio de 1789: toma de la Bastilla. El célebre *whig* Fox, amigo de BURKE, se exalta: es el más dichoso y grande acontecimiento de la historia del mundo. En muchos corazones ingleses, que poco antes maldijeron a la satánica Francia, suena ahora el momento de los votos generosos. ¡Qué inflamados acentos no pueden esperarse de la ardiente boca irlandesa, que, contra la opinión popular, la del Parlamento, la de la Corte, había defendido la libertad americana, ahora que a su vez se levanta, iluminando a Europa, la libertad francesa!

Ahora bien: BURKE se calla; silencio reticente; su primer movimiento ha sido desfavorable.

En 1773, BURKE había hecho un viaje a Francia. María Antonieta tenía entonces dieciséis años y no era más que delfina; él la había visto y admirado en Versalles. Este recuerdo había de inspirarle, en las *Reflexiones*, una página de antología ("era como la estrella de la mañana, refulgente de salud, de felicidad y de gloria"). Pero también BURKE había tomado contacto en París con "los filósofos" de la época, aquellos "enciclopedistas" y "economistas", como se les llamaba; aquellos sofistas destructores y ateos, como él los denomina. Se había quedado horrorizado. Racionalismo en materia de religión, racionalismo en materia de política: nada le inspiraba más disgusto ni temor. Así, su alma vibrante y excesiva había sido invadida por una aprehensión que ya no debía disiparse a consecuencia de este contacto con los filósofos franceses, ocupados por entero en *aplastar* al infame, como ellos decían (el "infame" era el cristianismo).

¿Cómo, si esto era así, había tomado BURKE tan ardientemente el partido de los colonos americanos? ¿Contradicción? En modo alguno. Sin duda, algunos jefes de la insurrección americana, tales como Jefferson y Franklin, estaban alimentados por las ideas de LOCKE y por las del siglo XVIII fran-

cés, alimentado él mismo también por LOCKE. Pero no eran estas ideas las que BURKE defendía; no era la noción de los derechos naturales abstractos del hombre nacido "libre e igual" a cualquier otro. BURKE, por el contrario, se negaba absolutamente a entablar discusión abstracta sobre los abstractos derechos de los colonos americanos. ¿Tenía derecho el Parlamento inglés a fijar impuestos a los colonos? Sin duda; pero el ejercicio de tal derecho no era practicable; corría el riesgo de acarrear calamidades; por consiguiente, era inoportuno: "la cuestión, para mí —exclamaba BURKE—, no está en saber si tenéis *derecho* a hacer a vuestro pueblo desdichado, sino si no es vuestro *interés el hacerlo feliz*". BURKE pensaba también que las libertades reivindicadas por los colonos, aquellos ingleses de más allá de los mares, eran libertades inglesas, por lo que el empleo de la fuerza victoriosa contra ellos representaría la campanada fúnebre de esas libertades inglesas. Nada en su fogosa defensa denunciaba la influencia de una concepción abstracta de la sociedad, fundada en la naturaleza y en la razón, en la libertad y en la igualdad metafísicas y en sí; nada podía pasar en ella por la mínima concesión a las "ideas francesas".

Conociendo esto, sorprende menos ver a BURKE seguir los primeros trabajos de la Asamblea Nacional Constituyente con un espíritu desconfiado y hermético, lleno de dudas sobre el porvenir. Cuando cree reconocer los principios abstractos, el gusto por la tabla rasa, la lógica desnuda de los sofistas franceses de 1773, estas dudas se convierten en certidumbre, es decir, que esto acabará mal y que, antes de poco tiempo, será peligroso para la misma Inglaterra.

Cuando BURKE conoce las jornadas del 5 y del 6 de octubre de 1789 (el castillo real, en Versalles, invadido; la reina, amenazada), sobre su disgusto intelectual se injerta una especie de cólera sagrada. ¡Cómo...! ¡María Antonieta, su estrella de la mañana, siendo blanco de ultrajes del populacho! ¡Oh! Sin duda, el siglo de la caballería ha pasado; el de los sofistas, el de los economistas y de los calculadores le han sucedido, y la gloria de Europa se ha extinguido para siempre.

Su cólera sentimental y su disgusto intelectual van a llegar al paroxismo por un incidente puramente inglés. Cada año, el 4 de noviembre, aniversario del desembarco de Guillermo de Orange en 1688, una *Sociedad de la revolución*, compuesta principalmente por disidentes y por otros, tenía la costumbre de reunirse para escuchar un sermón conmemorativo de la revolución *whig*; después del sermón se asistía a un banquete, seguido de discursos de escaso interés.

La ceremonia del 4 de noviembre de 1789 corría el riesgo de ser matizada por algunos ribetes ideológicos de la muy reciente revolución fran-

cesa. Esto fue lo que ocurrió allí. Un pastor disidente, el doctor Price, escritor político conocido, de ideas avanzadas, pronunció el sermón, manifestó su complacencia ante los nuevos progresos de la causa de la libertad que se acababan de obtener gracias a Francia. La misma nota optimista se manifestó en los discursos de la tarde, en los cuales se dijo que los acontecimientos de Francia auspiciaban inmensas esperanzas para la libertad humana, y también para una paz duradera entre Inglaterra y Francia. Mensaje entusiasta a la Asamblea Nacional francesa.

Burke, informado al respecto y dándole al incidente inmediatamente el alcance asaz desproporcionado con la realidad, arde en furor: ingleses descarriados habían intentado poner en el mismo plano de igualdad y asociar fraternalmente la revolución de 1688, tan perfectamente inglesa y respetable, concreta, limitada y protestante, y esta revolución de Francia, totalmente abstracta, iconoclasta, perversa y atea. Burke, en una especie de explosión de sus sesenta años exasperados, tomó al instante su pluma para escribir sus *Reflexiones*.

Exactamente comienza por escribir una carta en que denuncia el sermón del doctor Price, y el deplorable contagio del ejemplo francés, a M. Menonville, joven diputado de la nobleza a la Asamblea Nacional, al cual, en octubre, acababa ya de escribir ampliamente sobre los acontecimientos de su país. Al principio le manifiesta que no tenía otro objeto esta segunda carta, carta privada, que el mismo de la primera. Pero el tema se hizo tan abundante, que naturalmente dio un volumen de 356 páginas, en la primera edición. ¡Espléndida y lujuriosa naturaleza intelectual de Burke!

Esto no quiere decir que las *Reflexiones* sean una larga y apasionada improvisación. Burke tomó inmediatamente la pluma, bajo el impulso de la indignación producida por el incidente del 4 de noviembre, y a medida que avanzaba la redacción de su carta-libro, perfeccionaba y amplificaba su materia. "Cada correo" —escribe su biógrafo Lord Morley— "que atravesaba la Mancha, agregaba nuevos materiales a su desprecio y a sus temores". Los revolucionarios franceses se manifestaban cada vez más abstractos, destructores y arquitectos de la ruina y Burke condenaba, condenaba y condenaba. De este modo, el imponente monumento oratorio crecía progresivamente. "Burke revisaba, borraba, cambiaba, acentuaba, escribía y volvía a escribir infatigablemente". Por último, en noviembre de 1790, la obra estaba lista para salir a la luz pública. Precisamente el autor había estado laborando en ella un año.

Las *Reflexiones* llevan la marca de su origen y de su redacción a la vez febril y elaborada. La falta de composición premeditada salta a la vista. Burke confiesa que su tema habría podido ser mejor dividido y dis-

tribuido. No hay un solo título que abarque la obra, no hay capítulos, ni tiene ninguna indicación exterior que permita orientarse a medida que se hace la lectura. Es como si el autor hubiera querido darle a su libro el aspecto de una protesta espontánea, escrita en un solo tirón y de una sola y gigantesca sentada.

Artificialmente y por amor a la claridad se pueden distinguir dos grandes partes en estas *Reflexiones*, en las cuales reaparecen a la continua, orquestadas diversa y obstinadamente, los mismos temas esenciales. Una primera parte está consagrada a demostrar, tomando como base el revolucionario sermón del doctor PRICE, el contraste completo entre la revolución inglesa de 1688 y la revolución francesa, contraste enteramente favorable a la primera. La interpretación dada por BURKE, conservadora en exceso, de los acontecimientos de 1688, no es por lo demás aceptada en general por los autores ingleses. La segunda parte está más especialmente consagrada a la crítica de los "nuevos establecimientos" de la Asamblea Nacional. Bases de la representación política; situación del ejecutivo; organización judicial, militar, financiera: todo es criticado con severidad más de una vez justificada, pero siempre unilateral, y en la que rechina una indignación que nada podría desarmar. Es muy instructivo comparar estas páginas con las famosas "Notas secretas", que en la misma época dirigía MIRABEAU a la Corte: una severidad análoga se une en ella a la altura, a la extensión y amplitud de opiniones de un gran epíritu político, abierto hacia el porvenir y que no está dominado por la pasión.

Las *Reflexiones* son un torrente impetuoso, extraordinario, ciego, lleno de magníficos reflejos cambiantes. No podemos entregarnos en este caso a su abundancia incontrolada; es necesario dominar esta ola inagotable y ponerle diques; dicho en otros términos: es preciso seleccionar. Ahora bien, en este célebre libro están, forjados y tramados en íntima unión, a la vez un libelo de actualidad contra las constituyentes francesas —libelo de exasperante parcialidad— y un proceso doctrinal que afecta a uno de los más altos debates de la filosofía política. El libelo, en el cual brilla una evidente ignorancia de las condiciones reales de la Francia de 1789 (tan bien descritas, no obstante, por otro inglés, ARTHUR YOUNG, en sus *Viajes por Francia*), no ofrece ya interés sino para los historiadores de la revolución. El proceso doctrinal, por el contrario, que nunca será definitivamente zanjado, conserva un interés permanente, y solo él va a merecer nuestra atención.

* * *

Este proceso es el de la concepción abstracta y puramente racional —al mismo tiempo que puramente individualista— de la sociedad civil. Con-

cepción surgida de la filosofía inglesa, y en primer lugar de LOCKE, y que, en años más tarde, se ensanchaba en el cerebro riguroso de un SIEYÈS. *Sacudir el yugo de los prejuicios*, contrarios a la razón, a la naturaleza (buena en sí), a la felicidad terrestre (aspiración legítima de todo ser humano en la tierra); hacer *tabla rasa* de toda esa herencia de un pasado absurdo, para construir desde sus cimientos una sociedad razonable, regida por una moral laica que permita prescindir de Dios, ese pretexto para todos los fanatismos —sociedad que, de manera casi automática, debía dirigirse hacia el *progreso* indefinido—: tales eran los dogmas principales de esta concepción, tan dogmática como la que combatía. Esta era la esencia de lo que se llama el *espíritu del siglo*, del siglo XVIII, tan completamente extraño al del siglo precedente. Este espíritu tenía una raíz cientifista: las ciencias exactas, sobre todo, físicas y naturales, habían realizado en el siglo XVIII enormes progresos gracias a ciertos métodos de rigor en la observación, de lógica y de abstracción. ¿Por qué los mismos métodos no habrían de transformar de la misma manera la ciencia del gobierno? Lo que el siglo XVII, timorato, había llamado el "misterio" del gobierno, era, como los misterios religiosos, un supuesto misterio: una ciencia política, que había que crear, debía disecarlo, como la ciencia médica diseca el cuerpo humano.

Este es el espíritu, esta es la concepción que BURKE —que posee en el más alto grado el sentido del misterio del gobierno y de la necesidad de este misterio— cree aplastar con el apretón de su dialéctica endiablada. ¡*Aplastemos al infame*! BURKE, a su vez, lanza este grito, volviéndolo contra sus interlocutores filósofos de 1773. Defendamos los prejuicios y todo lo que ellos implican: espíritu histórico, herencia, privilegios, desigualdad, jerarquías, órdenes y cuerpos, religión establecida, con sus propiedades y sus franquicias. Defendámoslos —y con ellos, la autoridad tradicional, todos los antiguos respetos, todas las antiguas caballerías— contra el espíritu de revuelta y de tabla rasa, contra la *naturaleza* y la razón de los nuevos iconoclastas. Contra ellos, contra la revolución, volvamos estas mismas nociones de *naturaleza* y razón, que ellos han pervertido.

El horror a lo abstracto; una noción inédita de naturaleza; una noción original de la razón general o política: bajo esas tres rúbricas se puede clasificar, sin exceso de artificio, la argumentación virulenta y torrencial de BURKE, en sus *Reflexiones*, contra el espíritu del siglo.

1. HORROR A LO ABSTRACTO

Como sabemos, BURKE expresaba ya este horror en sus *Discursos* sobre la revolución americana; advertía él que no defendía en modo alguno

la libertad abstracta, sino libertades concretas, las libertades inglesas trasplantadas a América; decía: "No entro en esas distinciones metafísicas, odio hasta el sonido de esas palabras". En sus *Reflexiones* vuelve a la continua sobre este punto. Se niega a discutir en abstracto, esto es, fuera de las circunstancias de tiempo, de lugar, de persona. Se niega a censurar o a alabar nada que se refiera a las acciones humanas o al interés público "con la mera apreciación de un objeto despojado de todos sus caracteres concretos, en la simplicidad y en todo el aislamiento de una abstracción metafísica". Proclama que "las circunstancias que no son nada para algunas personas, son sin embargo en la realidad lo que le da a un principio de política su aspecto distintivo y su verdadero carácter, y que son precisamente ellas que le dan un plan civil y político útil o perjudicial al género humano". Defender un principio abstracto sin conocer las circunstancias exactas, es un quijotismo; posiblemente ello es español o francés, pero no es inglés.

Por ejemplo: se puede pretender que BURKE felicitara a los franceses por su libertad; pero, pregunta, razonablemente habría podido hace diez años felicitar a Francia por su gobierno, "porque entonces tenía uno", sin estar informado antes de la naturaleza de este gobierno y de la manera como se administraba.

"¿Puedo hoy felicitar a esta misma nación por su libertad? Puesto que la libertad, en su sentido abstracto, debe colocarse entre los beneficios del género humano, ¿debería yo en serio felicitar a un loco que se haya escapado de la coacción protectora y de la oscuridad saludable de su calabozo, por la recuperación de la luz y de su libertad? ¿Podría felicitar a un salteador de caminos o a un asesino que haya roto sus cadenas por la recuperación de sus derechos naturales? Esto sería renovar la escena de los galeotes y de su heroico libertador, el metafísico caballero de la Triste Figura".

Error, en consecuencia, la noción de los derechos del hombre en su abstracción y en un sentido absoluto.

¡Oh! ¡Si se tratara de verdaderos derechos del hombre! Ciertamente todos los hombres tienen derecho a la justicia, al producto de su industria y a todos los medios de hacerla fructificar. "Tienen derecho a pertenecer a su padre y a su madre... de criar y de educar a sus hijos... Algo que el hombre pueda emprender separadamente para su propio provecho sin invadir las ventajas de otro, tiene el derecho de hacerlo". Pero, en el lenguaje de los revolucionarios franceses y del doctor PRICE, se trata de otra cosa asaz distinta. Estos derechos del hombre son una "mina dispuesta bajo tierra" cuya explosión debe hacer saltar "a la vez todos los ejemplos de la antigüedad, las costumbres, las cartas, las actas del parlamento, todo". Lo que ante todo es reivindicado es el derecho de compartir el poder, la autoridad,

la dirección de los negocios del Estado. Ahora bien, este derecho, "yo lo negaría siempre muy formalmente que esté en el número de los derechos directos y primitivos del hombre en sociedad civil... El gobierno no se hace en virtud de los derechos naturales que pueden existir y que existen, en efecto, independientemente de él, pues son mucho más claros y mucho más perfectos en su abstracción, pero esta perfección abstracta es su defecto práctico; *teniendo derecho a todo, se carece de todo.* El gobierno es una invención de la sabiduría humana, para atender a las necesidades del hombre. En el número de todas estas necesidades conviene que la que se hace sentir más es la de restringir suficientemente las pasiones. En este sentido, la coacción lo mismo que la libertad está dentro del número de los derechos del hombre".

Vanidad, desde luego —tratándose también de los derechos verdaderos y que BURKE acepta— de estas definiciones metafísicas:

"En verdad, en esta masa enorme y complicada de las pasiones y de los intereses humanos, los derechos del hombre son refractados y reflejados en un número tan grande de direcciones cruzadas y diferentes, que es absurdo hablar de ellos, como si les quedara alguna semejanza con su simplicidad primitiva. Todos los supuestos derechos de estos teóricos son extremos, y son tan verdaderos metafísicamente como son falsos moral y políticamente. Los derechos de los hombres están en una especie de medio que es imposible de definir, pero —agrega BURKE— que no es imposible de percibir".

Error, la impersonalidad de las instituciones.

Bajo la monarquía, estando todas las instituciones vinculadas a la persona del rey, ellas tenían un carácter personal que los abstraccionistas franceses se empeñan en destruir. Esta despersonalización consterna e irrita a BURKE, ya que él ve en esto el fin de un sistema mezclado de opiniones y de sentimientos que tenía su origen en la antigua caballería y que le había dado su carácter a la Europa moderna: "Si este nunca debía extinguirse totalmente, su pérdida, lo temo, será enorme". Y BURKE suspira y BURKE profetiza. BURKE pronuncia la oración fúnebre de estos valores caballerescos, de este honor según MONTESQUIEU: "Pero ahora todo va a cambiar, todas las ilusiones seductoras que hacían el poder amable y la obediencia liberal, que daban armonía a los diferentes aspectos de la vida, y que por una ficción llena de dulzura hacían volver en favor de la política todos los sentimientos que hacían alegre y suavizaban la vida privada... Se destruyen con crueldad todos los ropajes que constituían ornamento de la vida". La cosa pública quedará en adelante despojada de "todos nuestros recursos para comprometer el efecto; un rey será un hombre como cual-

quiera otro, y la reina será simplemente "una mujer"; ahora bien, escribe BURKE, "una mujer no es sino un animal y aun no es de primer orden".

Despersonalizar en esta forma las instituciones es impedir hacer que nazca en los ciudadanos el amor, la veneración, la admiración o la adhesión, todos esos nobles sentimientos del hombre por el hombre. ¡Filosofía mecánica, filosofía bárbara, que destierra todos los afectos, pero que es incapaz de reemplazarlos! Ahora bien, los afectos son los suplementos, los sostenes de la ley, la cual, impersonal por esencia, necesita ser reemplazada, animada, sostenida por sentimientos personales. Tal filosofía —clamará BURKE, que no deja de proclamar, en el curso de estas páginas, contra la pérdida del espíritu de caballería, la evocación de María Antonieta insultada y perseguida— , esa filosofía, mecánica y bárbara, "no pudo surgir sino en corazones helados y en espíritus envilecidos".

Error, en fin, la simplicidad seudogeométrica de las instituciones.

MONTESQUIEU había tenido en el más alto grado, en un siglo simplista a este respecto, el sentido de la complejidad infinita de las cosas políticas y sociales; mas no por esto había dejado de arrojar sobre ellas, con su fe en la razón (ese sentido "exquisito", como él dice), la máxima claridad que le fue posible. Pero los verdaderos "filósofos, los ideólogos a lo HELVECIO", le habían reprochado, como una tara ligada a sus prejuicios, su gusto por conciliar, por equilibrar los elementos diversos de la realidad compleja —que ellos, los ideólogos, veían simple y desnuda— . Y SIEYÈS acababa de oponer a la "mecánica aplicada" de MONTESQUIEU, a la gran higiene política y social de MONTESQUIEU, su "mecánica racional" (A. SOREL).

Claro está que es MONTESQUIEU con quien BURKE, alimentado en *El espíritu de las leyes*, se encuentra aquí.

Según él, la Constitución de un Estado y la distribución equitativa de los poderes dependen de la más delicada y compleja de las ciencias; se requiere un conocimiento profundo de la naturaleza humana, de sus necesidades, de todos los procedimientos susceptibles de facilitar o de impedir los fines de interés público que se buscan. Una discusión *abstracta*, por ejemplo, sobre los derechos del hombre (decididamente, la pesadilla de BURKE) no aporta nada, no aporta ningún principio nutritivo, ningún alimento, *ningún* remedio para los males sociales que pueden ser objeto de lamentación. Para nutrir, para alimentar, vale más un granjero que un profesor de metafísica. El razonamiento *a priori* deja forzosamente de lado las causas oscuras y ocultas; es impotente para dominar "la masa enorme y complicada de las pasiones y de los intereses humanos" que la vida pública pone en juego.

"Cuando oigo alabar la simplicidad de invención a que se pretende llegar en nuevas constituciones políticas, no puedo dejar de concluir que

los que trabajan en ellas no conocen su oficio, o que son muy negligentes en el cumplimiento de su deber. Los gobiernos simples son fundamentalmente defectuosos, por no decir algo más".

Así expresa BURKE su horror a lo abstracto, destructor, ineficaz, despersonalizante y absurdamente simplificador.

2. NOCIÓN TRASTOCADA DE LA NATURALEZA

¡Cuántos juegos de palabras en la historia de las ideas! ¿Cuántos sentidos variados, a veces radicalmente opuestos, no han revestido las dos palabras *naturaleza* y *razón*, según las épocas, según el capricho de las filosofías o de las pasiones enfrentadas?

Parece que BURKE es el primero en efectuar la sistemática transmutación de la palabra naturaleza, que hará escuela entre todos los escritores contrarrevolucionarios. A sus ojos, no es natural lo que vale para todos los hombres, lo que pertenece por esencia a la naturaleza humana, lo que es inherente a esa naturaleza en todo tiempo y en todo lugar (o, en términos de la escuela del estado de naturaleza —GROCIO, HOBBES, LOCKE, ROUSSEAU—, lo que se refiere al hombre considerado con anterioridad a todos los vínculos sociales); natural, es, para BURKE, lo que aparece *como el resultado de un largo desarrollo histórico, de un largo hábito*; *dicho de otra manera, naturaleza es igual a historia, a experiencia histórica, a hábito creado por la historia*. BURKE sostiene que las cosas tienen una manera natural de obrar que la historia nos revela; es menester que nosotros, hombres, dejemos hacer a las cosas, sin mezclarnos en ello; todo irá mucho mejor si no nos mezclamos: "abandonadas a sí mismas, las cosas encuentran generalmente el orden que les conviene. Esta concepción por excelencia conservadora, evidentemente no puede ser de índole que agrade a aquellos para quienes las cosas no van bien o van inclusive muy mal. Esta concepción corre el riesgo de terminar santificando la costumbre. Ella santifica, en todo caso, la herencia y los prejuicios; la tabla rasa le produce horror.

La herencia. Indiscutiblemente, la impone la naturaleza. Inglaterra, en su Constitución, no hace sino aplicar a la política esta institución asaz natural. BURKE es allí locuaz, lírico y entusiasta; tanto más cuanto se trata para él de destruir una interpretación de la revolución de 1688 formulada por el doctor PRICE. ("El derecho de fabricar un gobierno para nosotros mismos").

"La simple idea de la formación de un gobierno nos es suficiente para inspirarnos disgusto y horror; nosotros deseamos en la época de la revolución y deseamos también hoy, no deber todo lo que poseemos sino como

herencia de nuestros antepasados. Hemos tenido gran cuidado de no injertar, en este cuerpo y en este tronco de herencia ningún vástago que no sea de la naturaleza de la planta originaria... La política permanente de este reino... es la de considerar nuestras franquicias y nuestros derechos más sagrados como una *herencia*. Tenemos una corona *hereditaria*, un procerato hereditario, y una Cámara de los comunes y un pueblo que han recibido por la *herencia* de una larga serie de antepasados sus privilegios, sus franquicias y su libertad. Esta política me parece que es el efecto de una profunda reflexión, o antes bien el dichoso efecto de esta imitación de la naturaleza que, muy por encima de la reflexión, es la sabiduría por esencia... Por esta política constitucional que obra de acuerdo con el modelo de la naturaleza recibimos, poseemos, y transmitimos nuestro gobierno y nuestros privilegios de la misma manera como recibimos, poseemos y transmitimos nuestras propiedades y la vida. Nuestro sistema político está en una simetría y en un acuerdo perfecto con el orden del mundo".

El orden del mundo es el orden de la naturaleza; el sistema político inglés es un sistema *natural*, en la medida en que es el fruto del desarrollo *histórico*, no trastornado por la lógica *abstracta*. Notemos de paso que esta argumentación de BURKE, completamente impulsada y promovida por un magnífico orgullo insular, hace acordar aquella con que BOSSUET justificaba la monarquía hereditaria de varón en varón; en este sentido el gran obispo francés puede aparecer como ilustre precursor de la "política natural".

Los prejuicios. Desprecios de la lógica abstracta, horror al espíritu del siglo, los prejuicios son, para BURKE, naturales en la medida en que la historia los explica, en que ellos son su resultado. En particular, nada más natural que este prejuicio del nacimiento sobre el cual se funda la nobleza, y contra el cual vociferan los revolucionarios franceses. Es la indignación de estos lo que es artificial. Nada más natural que el esfuerzo vigoroso de cada individuo para defender la posesión de las propiedades y de las distinciones que le han sido transmitidas. Mantener con fuerza esos prejuicios es como un instinto ¿y qué cosa más natural que un instinto? que llega a ser la garantía natural de las propiedades y del mantenimiento de las sociedades. Es la naturaleza misma la que ha puesto en nosotros ese instinto, para rechazar la injusticia y el despotismo, en una palabra, para defender la libertad. De este modo el prejuicio del nacimiento contribuye a proteger la libertad.

Lo que no es natural es la igualdad, cara a los revolucionarios franceses. ¡Supuesta igualdad! ¡Supuesta nivelación! ¿Por qué supuestas? Porque "en todas las sociedades, que necesariamente están compuestas por dife-

rentes clases de ciudadanos, es preciso que haya uno que domine. Por esto los niveladores no hacen sino cambiar e invertir el orden natural de las cosas. Ellos recargan el edificio de la sociedad, colocando en el aire lo que la solidez de la construcción debe hacer colocar en la base". He aquí como los revolucionarios franceses cometen la peor de las usurpaciones, la de las prerrogativas de la naturaleza, que es la única que sabe lo que debe estar en la base y lo que debe estar en lo alto.

"El canciller de Francia, en la apertura de los estados generales, dijo con un tono de gracejo retórico, que todas las ocupaciones eran honorables. Si él quiso decir solamente que ningún empleo honesto era deshonroso, no fue más allá de la verdad; pero, al decir que toda cosa es honorable, estamos obligados a hacer una distinción. La ocupación de un peluquero o de un vendedor de velas, para no hablar de muchas otras profesiones, no puede ser para nadie un título de honor. El Estado no debe ejercer ninguna opresión sobre personas de esta clase; pero el Estado tendrá que sufrir una opresión muy grande, si tales como son, colectiva o individualmente, se le permite gobernarlos. Vosotros creéis que haciendo esto habéis vencido un prejuicio, pero os engañáis, pues habéis declarado la guerra a la naturaleza".

Frases reveladoras del estado de espíritu aristocrático y conservador de un gran e ilustre liberal inglés, admirador de MONTESQUIEU (cuya lectura no pudo sino confirmar su concepción de la libertad-privilegio y su repugnancia a toda igualdad democrática en una monarquía libre). *Sutor ne ultra crepidam*, afirma el adagio latino, remitiendo al zapatero a su lugar, devolviéndole a sus zapatos. Del mismo modo, BURKE remite a su lugar al comerciante de velas, exigiéndole que no se ocupe más que de sus velas.

Y, con el mismo espíritu, a propósito de la representación política, BURKE se levanta contra SIEYÈS, contra la única ley del número, contra la exclusión de toda preeminencia, de toda preferencia por el nacimiento y por la propiedad hereditaria. "Se dice que veinticuatro millones de hombres deben prevalecer sobre doscientos mil; esto sería verdad si la Constitución de un reino fuese un problema de aritmética; esta manera de hablar no es impropia cuando cuenta con el apoyo de la violencia, pero es ridícula para hombres que pueden razonar a sangre fría. La voluntad del gran número y los intereses del gran número rara vez son la misma cosa; y la diferencia será enorme si, en virtud de su voluntad, el gran número hace una mala elección". Decididamente, vosotros, revolucionarios franceses, "parecéis estar hoy, para todo, desviados del gran camino de la naturaleza".

La tabla rasa. ¡Qué desafío a la naturaleza, qué horror! ¡Destruirlo todo para reconstruirlo todo partiendo de cero! No se comprende cómo un hombre puede "llegar a un grado tan elevado de presunción que su país no

le parezca ya más que una carta blanca en la que él pueda garrapatear a su sabor... Un buen patriota y un verdadero político considerarán siempre cuál es el mejor partido que se puede sacar de los materiales *existentes* en su patria. Inclinación a conservar, talento para mejorar: he ahí las dos cualidades que me harían juzgar de la bondad de un hombre de Estado". Sin duda, esto es lento, esto puede exigir años, y "tal procedimiento no conviene a una asamblea que cifra su gloria en hacer en pocos meses la obra de siglos" (ni sería necesario agregar a los que tienen prisa, porque sufren). Es lento, pero es el método de la naturaleza, "en la cual el tiempo es un medio necesario". La conservación de lo que es, combinada con una adaptación lenta a lo que *está llegando a ser*: eso es lo natural.

Es menester, pues, "que las operaciones sean lentas y, en algunas circunstancias, casi imperceptibles. Si, cuando trabajamos sobre materias inanimadas, la circunspección y la prudencia son sabiduría, ¿no se convierten, con mayor razón, en un deber cuando los objetos de nuestra constitución y de nuestra demolición no son ladrillos ni maderajes, sino seres animados, cuyo estado, modo de ser y hábitos no se pueden alterar súbitamente sin convertir en miserable a una muchedumbre de otros seres semejantes? Pero se diría que la opinión dominante en París es que para hacer un perfecto legislador las únicas cualidades requeridas son un corazón insensible y una confianza que no duda de nada".

Lo que los políticos franceses consideran como el signo de un genio "atrevido y emprendedor" no prueba sino una falta deplorable de habilidad. Si ellos son la presa ciega de los hacedores de sistemas, aventureros, alquimistas y empíricos, opuestos a los verdaderos médicos, es, precisamente, a causa de su "violento apresuramiento", de su prisa absurda y de "la desconfianza que tienen en la marcha de la naturaleza". Desconfianza que se corresponde muy exactamente con la confianza que muestran en los avances de la razón pura. ¡Constructores franceses sin discernimiento, que rabian por barrer "como puros escombros" todo lo que encontraron, tanto las provincias como los Órdenes! Son del mismo país que los jardineros a la francesa, "jardineros de sus terrazas, que todo lo nivelan cuidadosamente".

¡Qué interesante esta crítica de los jardines a la Le Nôtre! Captamos aquí hasta qué punto la sicología de un pueblo informa todo lo que hace y se manifiesta en sus más variadas actividades. Entre un jardín a la francesa y un jardín a la inglesa hay la misma diferencia que entre las Constituciones de la revolución francesa y la Constitución inglesa. Esta última es un revoltijo aparente, donde se abren perspectivas súbitas y magníficas (como MONTESQUIEU, antes que nadie, hizo ver luminosamente, mientras que el sistema francés no le parece a BURKE más que el resultado de una deplora-

ble superstición de nivelación y de novedad, a la que opone él la manera empírica inglesa de no cambiar más que conservando y de no conservar más que cambiando, el culto inglés por las "viejas instituciones".

La fuerza de BURKE consiste —el lector ya ha podido darse cuenta de ello— en volver muchas veces, infatigablemente, sobre el mismo tema, presentándolo de diferente manera. Sobre este tema de la resistencia a la innovación conforme a la naturaleza, del respeto a los prejuicios conforme a la naturaleza, BURKE tiene todavía una página brillante de fuego panfletario y de orgullo insular:

"Gracias a nuestra resistencia obstinada a la innovación, gracias a la fría indolencia de nuestro carácter nacional, nosotros todavía llevamos el sello de nuestros antepasados. No hemos perdido todavía, en cuanto yo percibo, la manera de pensar generosa y elevada del siglo XIV, y aun no hemos llegado, a fuerza de sutilezas, a ser salvajes. No somos adeptos de ROUSSEAU, ni discípulos de VOLTAIRE; HELVECIO no ha tenido suerte entre nosotros; nuestros predicadores no son ateos ni son locos nuestros legisladores. Sabemos que no hemos hecho descubrimientos, y creemos que no hay descubrimientos que hacer en materia de moralidad, ni mucho menos en los grandes principios de gobierno, ni en las ideas sobre la libertad que, mucho antes que nosotros estuviéramos en el mundo, eran mucho más conocidas de lo que lo eran cuando la tierra había elevado su mole sobre nuestra presunción y cuando la tumba silenciosa había impuesto su ley sobre nuestra palabrería desatinada. En Inglaterra aún no hemos sido despojados de nuestras entrañas culturales; sentimos todavía en nuestro interior; amamos tiernamente y cultivamos estos sentimientos innatos, que son los fieles guardianes, los vigilantes activos de nuestros deberes, y los verdaderos sostenes de toda moral noble y viril. Todavía no hemos sido vaciados y preparados para ser llenados con las aves de museo con paja, con pedazos de trapo, y con enrevesados y sórdidos trazos sobre los derechos del hombre". ¡Qué desprecio, en estas líneas virulentas, para todos los cambios repentinos a la francesa, para la declaración de los derechos del hombre, para la supresión de la nobleza, de los derechos feudales, de las provincias, de los tribunales, para la nacionalización de los bienes del clero, etc.! ¡Con qué orgullo BURKE les opone el conservatismo inglés, fundado sobre el respeto de la naturaleza, esto es, lo repetimos, del desarrollo de la historia en su evolución natural...!

3. RAZÓN GENERAL O RAZÓN POLÍTICA

Y aquí tenemos un nuevo empleo del procedimiento de retorno al argumento contrario: a su *razón* BURKE opone la suya. De este modo se trata

de una nueva forma de rehabilitación del prejuicio. Nosotros, los ingleses, escribe BURKE, "tenemos miedo de exponer a los hombres a no vivir y a no comerciar sino con el fondo particular de razón que pertenece a cada uno, porque nosotros sospechamos que este capital es débil en cada individuo". Esta razón individual, ante la cual el espíritu del siglo está de rodillas, BURKE no la niega, pero le da poca eficacia. Solo a ella, que es un escaso capital y los hombres hacen mejor sacar ventaja colectivamente del banco general y del capital de las naciones y de los siglos", dicho con otras palabras, de los *prejuicios generales*, heredados de los antepasados. Hay, en un momento determinado, para una nación determinada, un conjunto de prejuicios sobre los cuales ella vive. Es bueno para los pensadores abstractos, al estilo francés, odiar el prejuicio, excluirlo, expulsarlo, puesto que la razón individual, que no lo ha elegido, se le opone. Los ingleses razonan de otra manera:

"Muchos de nuestros pensadores, en lugar de prescindir de los prejuicios generales, emplean toda su sagacidad en descubrir la sabiduría oculta, que domina en cada uno. Si ellos llegan a su fin, y rara vez fracasan en ello, piensan que es mucho más acertado conservar el prejuicio con el fondo de la razón que este encierra, que despojarse de lo que ellos no consideran sino como traje, para dejar en seguida la razón completamente simple; porque ellos piensan que un prejuicio, incluyendo en este la razón, tiene un motivo que pone en acción esta razón y un atractivo que le da permanencia".

¡El prejuicio, vestido de una razón oculta. Esta rehabilitación sorprendente impresionará vivamente a TAINE, quien, en sus *Orígenes de la Francia contemporánea*, repetirá: el prejuicio, "especie de razón que se ignora", "como el instinto, forma ciega de la razón". Y BARRÈS, discípulo de TAINE, de ello sacará una imagen muy conocida: "revistamos nuestros prejuicios, pues ellos nos mantienen apasionados y fogosos".

Si bien la razón individual es ineficaz, dubitativa, frente a decisiones graves, la razón colectiva, cristalizada en prejuicios, es eficaz y segura. Ella crea reflejos, prepara el alma para actuar en determinado sentido, que es el de la virtud, del mismo modo que los largos y buenos hábitos físicos preparan el cuerpo en el sentido del movimiento deseado: "El prejuicio es de aplicación repentina en la ocasión; él predispone, ante todo, al espíritu a seguir con constancia el camino de la sabiduría y de la virtud, y no deja a los hombres dudando en el momento de la decisión; no los abandona al peligro del escepticismo, de la duda y de la irresolución".

Aquí también TAINE directamente hace eco a BURKE cuando sostiene con fuerza que una doctrina no se hace activa, ni se transforma en impulso

de acción sino cuando se torna "ciega", apoderándose de los entendimientos en el estado de "creencia perfeccionada, de costumbre adoptada, de inclinación establecida", abandonando el plano elevado, pero ineficaz, de la inteligencia, para reemplazarlo por el de la voluntad. Así surge esta razón general, fruto de una larga acumulación de experiencias de los muertos que nos han precedido (la *tierra y los muertos*, *todos*, dirá BARRÈS), lejos de ser una usurpadora, tiene naturalmente preeminencia sobre la razón completamente abstracta, como debe tenerla una "hermana mayor". A partir de BURKE se encontrará, en consecuencia, uno de los mayores pilares y de los más firmes en apoyo de la concepción tradicionalista o conservadora de la sociedad política.

* * *

El buen éxito del libro debía ser prodigioso: once ediciones en menos de doce meses; treinta mil ejemplares vendidos hasta la muerte de BURKE, ocurrida en julio de 1797.

En Inglaterra, antes de las *Reflexiones*, la revolución francesa inspiraba alguna simpatía, mezclada de cierto asombro y de una vaga inquietud, de una imprecisa aprehensión apenas consciente de sí misma. El primer ministro PITT, ante todo hombre de Estado, medía las consecuencias que ese sacudón político podía tener sobre una gran potencia rival, y no expresaba en público o en privado sino sentimientos más bien favorables. Después de todo, el gobierno de Luis XVI, que se derrumbaba bajo los golpes de la Asamblea Constituyente, había ayudado a los colonos americanos a sacudir el yugo inglés. ¿Por qué compadecerlo demasiado? "Estado de ánimo fácil" (dice lord MORLEY), al cual puso fin el libro de BURKE: "De un golpe dividió a la nación en dos partes; en los dos lados precipitó y aceleró la opinión". Todas las fracciones estrechamente conservadoras, los *tories*, de los que en tantas ocasiones el gran *whig* BURKE había sido temible adversario, se reunieron con entusiasmo detrás de la nueva bandera que él desplegaba con tanta brillantez. El autoritario Jorge III dio saltos de alegría; excelente libro que debía leer todo *gentleman*, clamaba a todo el que encontraba. Los ingleses de opinión demasiado francófila, liberales avanzados, llamados con desprecio "radicales" o "demócratas", se hicieron sospechosos para una parte del pueblo; la muchedumbre quemó la casa de uno de ellos: Priestley. Sin embargo, los amigos de BURKE gruñían: ¿no se sonrojaba de tal éxito? ¿No se avergonzaba de su nueva clientela? Fox no ocultaba su desaprobación. BURKE rompió públicamente con él, en mayo de

1791, en el curso de una escena dramática en la Cámara de los Comunes: "Nuestra amistad ha terminado".

En el continente, las *Reflexiones* iban a convertirse en el catecismo de la reacción contrarrevolucionaria. Catalina de Rusia, la antigua amiga de los "filósofos" VOLTAIRE y DIDEROT, dirigió sus felicitaciones al autor que los denunciaba como malhechores públicos. Un día había hecho ella observar a DIDEROT que él escribía sobre el papel, "que lo aguanta todo", mientras que ella, emperatriz, trabajaba "sobre la piel humana, que es mucho más cosquillosa y difícil". A partir de la toma de la Bastilla no se trataba ya de inofensivo "papel", sino de un trabajo explosivo y corrosivo de los franceses sobre la piel humana; y Catalina, la déspota ilustrada, no entraba ya en aquel juego; y BURKE se convertía a sus ojos en un bienhechor público. Una delegación de la nobleza francesa emigrada en Bruselas hizo testimoniar al autor de las *Reflexiones*, por medio de su hijo Ricardo, "la admiración y el reconocimiento que su obra inspira a todos los franceses sinceramente adictos a su religión, a su rey y a las leyes del reino".

En la tribuna de la Asamblea Nacional, el 28 de enero de 1791, MIRABEAU, que había conocido a BURKE en Inglaterra y hasta había sido su huésped en su propiedad de Beaconsfield, expresó su sentimiento por "aquella publicación de un miembro de los Comunes, a quien todo admirador de los grandes talentos se ha visto afligido por tener que contar entre los detractores supersticiosos de la razón humana".

Sin embargo, BURKE, incapaz de plegarse ante el ataque de sus antiguos amigos, no hacía sino parapetarse para sostener su odio, cada vez más feroz y ciego contra la revolución[1]. Casandro, amargo y frenético, denunciaba las calamidades futuras de que estaba preñada y reclamaba contra ella una política de cordón sanitario. Los acontecimientos giraban en el sentido que él anunciaba, y le daban la razón, siempre mayor razón a los ojos del pueblo inglés. Después del 10 de agosto de 1792 y de la caída del trono, vino la ejecución de Luis XVI, que produjo en el corazón de toda Inglaterra la misma ola de cólera, la misma sed de castigo de que estaba lleno el corazón de BURKE desde hacía dos años. Fox fue abandonado por el grueso del partido *whig*, PITT tuvo que ceder a la corriente general e Inglaterra intervino en la guerra europea. El más ardiente voto de BURKE había sido escuchado. Algunos meses antes de su muerte, en la navidad de 1796, recibió en Beaconsfield la visita de un abogado, MacIntosh, que ha-

[1] Cfr. Sobre BURKE a TOCQUEVILLE, en *L'ancien régime et la révolution*, t. II, vol. II, Paris, Gallimard, 1953, pág. 338: lo que BURKE ve bien y lo que se le escapa ("vive como enterrado en el mundo antiguo y en la versión inglesa de ese mundo"); véase también vol. I, págs. 94 a 96.

bía escrito como réplica a las *Reflexiones* las *Vincidiciæ gallicæ* —defensa de Francia— y que ahora se arrepentía. Ante él le renueva su "maldición de esta carroña (*that putrid car case*), de esta madre de todos los males, la revolución francesa".

BURKE, irlandés exaltado, que A. SOREL definió como "el hombre más insular de los tres reinos" había resumido, en su obra famosa, maravillosamente interpretada y traducida, en sus consideraciones los sentimientos profundos de los ingleses frente a la revolución, fenómeno continental decididamente incomprensible. Había sido la voz de la Inglaterra de entonces, que había cambiado mucho después de medio siglo, y que, principalmente, bajo el impulso de la extraordinaria predicación de WESLEY, se había hecho, en su conjunto, religiosa (y las clases dirigentes la habían seguido). En esta Inglaterra no tenían ya aceptación las "ideas inglesas", que se habían convertido en "ideas francesas"; ya no se les reconoce e inspiran una desconfianza creciente.

Menos raro, pues, considerado en su conjunto, que no haya surgido de buenas a primeras el hecho de que Inglaterra, patria de LOCKE, haya producido el primer manual de filosofía política directamente dirigido contra aquella —totalmente lockiana— de la cual había surgido la revolución francesa. La exageración y el exceso de colorido hicieron sobresalir, pues en 1790 eran un producto del terruño británico, las *Reflexiones* de BURKE, que constituían un giro capital en la historia de la literatura política. Gracias a ellas existió, en lo sucesivo, un maravilloso arsenal, en el cual debían tomar sus armas todos los enemigos del espíritu del siglo; del antihistórico, abstracto, racionalista a individualista espíritu del siglo.

Capítulo II

LOS "DISCURSOS A LA NACIÓN ALEMANA" DE J. G. FICHTE (1807-1808)

> Fichte, padre de la unidad alemana, e hijo de la revolución y de Napoleón.
>
> Bertrand de Jouvenel

"La pérdida de la independencia implica para una nación la imposibilidad de intervenir en el curso del tiempo y determinar a su manera los acontecimientos. Mientras ella no haya salido de esa situación, no le será posible disponer de su tiempo ni de sí misma, y una potencia extranjera será la dueña de sus destinos. Ella no tendrá ya, a partir de ese momento, verdadera historia personal. No saldrá de este estado sino con la condición expresa de ver nacer un *mundo nuevo* cuya creación marcará para ella el origen de una nueva época, de una época personal, que ella llenará con su desarrollo particular. Pero, como la nación de que se trata está sometida a una potencia extranjera, este mundo nuevo deberá ser tal que permanezca ignorado por esa potencia y que no excite de ningún modo los celos de ella; algo más...".

¿Quién habló así, el domingo 13 de diciembre de 1807, un año y dos meses después del desastre de Jena, en el gran anfiteatro de la Academia de Berlín? Un hombre de 45 años, vigoroso, regordeto, de facciones enérgicas, de mirada severa y penetrante. Su palabra no tiene adornos, pero es apasionada; es un torrente, es una tempestad. Este hombre se llama Johann Gottlieb Fichte. Profesor de filosofía, discípulo independiente de Kant; es tan célebre como discutido por sus ideas y temido por la integridad de su carácter.

Estas ideas, este carácter, le habían valido hasta entonces muchos sinsabores. Había perdido en 1799 su cátedra de Jena y había tenido que residir en Berlín. Sin dinero y sin puesto, permanecía lleno de energía y de esperanza, no veía en lo que ocurría más que una primera resistencia a la

acción vigorosa de su espíritu, y aceptando la lucha. "Qué hombre —escribía— de acción poderosa sobre sus conciudadanos tuvo jamás otra suerte? Apostemos a que antes de diez años yo habré merecido los respetos unánimes del pueblo alemán". (Julio de 1799). Acababa de obtener, en 1805, del gobierno prusiano, una plaza en Erlangen cuando estalló la guerra entre Napoleón y Prusia. Esta se saldaba en algunas semanas con la más completa derrota que un pueblo hubo jamás sufrido.

FICHTE huye entonces de la ocupación francesa y renuncia a su cátedra de Erlangen para marchar a Koenigsberg, donde estudia a MAQUIAVELO. En esta hora está maduro para la lectura de *El príncipe* y de los *Discursos*; para admitir, ante el espectáculo de Prusia aplastada, que el derecho no es, en materia internacional, más que la política de la fuerza; que la razón de Estado carece de razones; que el fin, es decir, la salvación pública, la liberación de la patria de una dominación extranjera, justifica los medios. ¿Qué se ha hecho de la sed humanitaria de este "perfecto cosmopolita", de este admirador de los franceses y de su gran revolución? Todavía en 1804 decía públicamente que la patria del cristiano verdaderamente civilizado de Europa era en cada época el Estado europeo que se encontrase a la cabeza de la civilización (pensaba en Francia); que el espíritu, cuidándose poco de las vicisitudes de los Estados, se volvía invenciblemente del lado donde brillaba la luz; que de este modo, animado de un sentido cosmopolita, podía uno asistir tranquilo a las catástrofes de la historia. De ahora en adelante vemos a FICHTE abrasado por una sed patriótica, que le deja tanto menos reposo cuanto que, en su concepción de los deberes del filósofo, no separó nunca el de obrar del de pensar.

Y cuando, a fines de agosto de 1807, por amor a su mujer, que se había quedado en Berlín, se decide a volver a la capital prusiana, todavía ocupada, está, desde todos los puntos de vista, armado para el combate patriótico. Puede esforzarse (como señalará finalmente LÉVY-BRUHL), "por un escrúpulo honrado de filósofo", en probar a los demás, y en probarse a sí mismo, que no se contradice predicando ahora el patriotismo en lugar del cosmopolitismo —pues el primero sería, parece, la etapa necesaria para el segundo— . ¿Cómo discutir que ha habido en él "una permuta de intereses", que la humanidad ha pasado al segundo plano y la patria alemana al primero, que la sed de FICHTE ha cambiado de objeto?

Pero se engañaría mucho quien creyese que el filósofo no tuvo más que aparecer en Berlín para ver acudir a él una poderosa cohorte de intelectuales, que no esperaban más que la señal de la resistencia patriótica. El prestigio militar y personal de Napoleón había barrido en muchos vencidos el orgullo nacional. ¡Con qué intempestivos discursos venía este FICHTE orgulloso y de una pieza a turbar la fiesta de los aduladores de vencedores!

Necesitaba una vez más echarse adelante, provocar las envidias universitarias. ¿En qué se mezclaba? ¿Por qué él? Adivinando la agria objeción, FICHTE respondería a ella en estos términos: "¿No podría reivindicar el mismo derecho cualquiera de los millares de escritores alemanes? Y, sin embargo, ninguno lo hace, y tú eres el único en adelantarte. Mi respuesta es simple: todos habrían tenido el mismo derecho, y yo solo lo hago porque ningún otro lo ha hecho antes que yo... Hace falta siempre que uno sea el primero; cualquiera que pueda debe ser ese primero".

Los amigos de FICHTE, por su parte, temblaban por él. Era de temer una reacción irritada y brutal del invasor. Durante aquel invierno de 1807-1808, en el curso del cual fueron pronunciados los catorce *Discursos*, los regimientos franceses pasaban —era domingo— bajo las ventanas de la Academia y sus tambores cubrían a veces la voz del orador. Podían mezclarse espías en el auditorio. Napoleón no bromeaba: en Nuremberg, el librero Palm había sido fusilado por difusión de libelos antifranceses. FICHTE lo sabía. "No dejo de hacer por ello lo que creo que es mi deber".

Se inquietaban sin motivo. Las autoridades de ocupación no concedieron atención a unas arengas que el *Monitor del Imperio francés* señalaba negligentemente como "lecciones públicas dadas en Berlín sobre el *mejoramiento de la educación* por un célebre profesor alemán".

Lo mejor del caso es que este título era exacto, pues el tema fundamental de los discursos era la educación. El *mundo nuevo* anunciado por FICHTE al comienzo de su primer discurso, en frases que hemos consignado más arriba, mundo nuevo de donde vendría la salvación para la nación alemana, debía nacer por la transformación completa del sistema educacional hasta entonces en vigor.

"Hemos perdido todo, dice FICHTE, pero nos queda la educación". Educación nueva que —según la línea general de la filosofía de FICHTE— deducirá la *idea*, "verdadera realidad", "tierra prometida de la humanidad"; garantizará por la claridad del entendimiento la pureza de la voluntad; expulsará el egoísmo, fuente de todas las desgracias de Alemania. Porque la educación antigua es, según FICHTE, totalmente descalificada. Apela únicamente a la memoria: "puede dotar de ciertas palabras, de algunas locuciones, impregnar la imaginación fría e insensible de algunas imágenes vagas y pálidas, pero nunca ha logrado describir el orden moral del mundo con suficiente calor para despertar en los alumnos el amor ardiente, la nostalgia de este orden moral, la emoción profunda ante la cual el egoísmo desaparece como las hojas secas al soplo del viento. Por consiguiente, esta educación nunca ha penetrado hasta la raíz real de la vida síquica y física. Y esta raíz, despreciada, ...ha avanzado sin saber como".

La educación antigua no ha guiado al niño sino por la esperanza o el temor de los resultados materiales. En una palabra, ella nunca ha sido ni podía serlo, el "arte de formar a los hombres". Y mucho menos cuando no ha sido dada sino a una ínfima minoría, que por esto mismo se llaman *clases cultivadas*.

La educación nueva, al contrario, se dirigirá a la gran mayoría, al *pueblo*.

La educación no será *popular* sino *nacional*, y será el arte de formar a los hombres. Ella penetrará hasta la raíz real de la vida síquica y física. Hará de la cultura, no un bien cualquiera, exterior al hombre, sino un elemento constitutivo del hombre mismo. Desarrollará vedaderamente en el alumno la actividad del espíritu creador, al mismo tiempo que las aptitudes corporales y la habilidad para las labores manuales. Creará en él una voluntad en la cual se podrá confiar con toda tranquilidad; el hombre encontrará placer en la verdad y en el bien considerados en sí mismos. Ella le dará el verdadero sentido religioso, enseñándole a "considerar y a respetar su propia vida y no importa cuál otra vida espiritual como un eslabón eterno en la cadena de la revelación de la vida divina". Y todas estas nociones, religiosas, morales e intelectuales, lejos de permanecer "frías y muertas", encontrarán a cada instante expresión en la vida real del alumno. Cada uno de sus conocimientos se tornará vivo desde que la vida tenga necesidad de ellos.

Pero tales resultados exigen ciertas condiciones. La más necesaria es que los alumnos formen una comunidad aparte, autónoma, sin contacto con la sociedad de los adultos, corrompidos por el egoísmo. Sus maestros, claro está, viven con los niños, pero sus padres están cuidadosamente separados de ellos. Los dos sexos se educarán conjuntamente. Es en el seno de esta comunidad reducida y celosamente aislada en donde los niños pueden ser transformados en hombres, ya que en ellos quedará automáticamente gravada la imagen del orden social comunitario.

¿Quién, pues, si no el Estado puede poner en práctica ese plan nuevo de educación "activa" —que Fichte atribuye expresamente, salvo algunas importantes variaciones, a Pestalozzi, el famoso pedagogo suizo, que debía él mismo a Rousseau—. El Estado, porque los padres se resistirán y porque será preciso ejercer una coacción, por lo menos para educar la primera generación; después, habiendo producido la educación nueva sus frutos, no habrá ya resistencia. El Estado, porque serán necesarios inmensos recursos para hacerle frente a los inmensos gastos.

Pero, ¿puede haber propuesta más ventajosa? El Estado ganará con ello generaciones formadas en el amor a la colectividad, al trabajo, a la disciplina moral; y recuperará los primeros gastos "en cien veces".

Después de todo, pensará acaso el lector, las autoridades francesas no tenían razón para tomar esto a lo trágico, ni aun en serio, pues se trataba de sueños pedagógicos por demás simpáticos. Los filósofos, desde PLATÓN, han soñado así. ¿Por qué los administradores y los políticos tenían que sentirse preocupados?

Ciertamente. He aquí, en las primeras líneas del cuarto *discurso* (el segundo y el tercero estaban consagrados a la exposición de la nueva educación, además retomada y completada en discursos posteriores) he aquí el golpe teatral, la confluencia inesperada de dos corrientes, la pedagógica y la nacionalista. La pedagogía más sistemática viene a unirse y a reforzar el nacionalismo más exclusivo, más camuflado bajo las banderas filosóficas de un patriota herido en el corazón. En efecto, leemos que la cultura en cuestión, la nueva educación, solo el alemán, considerado en sí, es apto para recibirla, "con exclusión de todas las demás naciones europeas", ¡y ello en virtud de un misterioso *carácter fundamental*!

Este carácter fundamental es el siguiente. El alemán, habiendo permanecido en la residencia primitiva de las tribus germánicas que conquistaron la Europa romanizada, conservó su *lengua.* Su lengua, es decir, algo primario, primitivo y personal, que, "desde el primer sonido emitido, no cesó nunca de originarse en la verdadera vida común, sin admitir un elemento cualquiera que no fuese la expresión de una idea personal del pueblo y muy armoniosamente coordinada con todas las demás ideas de la nación". Por el contrario, las otras tribus germánicas, en Francia, en Italia, en España, en todas partes, adoptaron lenguas nuevas, de origen latino, que, sin duda, se modificaron poco a poco a su manera, pero que no por ello dejaron de ser algo extraño. Estas lenguas neolatinas no viven sino en la superficie; en el fondo están muertas; "aceptando la nueva esfera de ideas y rompiendo con la antigua, se separaron a sí mismas de sus raíces vivificantes". Los pueblos que las hablan no tienen, a decir verdad, "lengua materna". Toda la diferencia entre el alemán y los demás reside, pues, en esta oposición: "la *vida*, de una parte; la *muerte*, de la otra". No se trata de comparar el valor intrínseco de la lengua alemana y el de las demás lenguas, sino la vida y la muerte. ¿Es posible esta comparación, hablando propiamente? "La primera prevalece infinitamente sobre la segunda".

Hasta el punto de que el alemán, por el solo hecho de hablar una lengua verdaderamente viva, se encuentra en mejor disposición para comprender el latín, lengua muerta, pero lengua madre, que el neolatino, aprisionado en su lengua sin raíces. Y poseyendo el latín más a fondo, debe, por ello mismo, poseer mejor una lengua neolatina que el mismo que la habla. "Por consiguiente, el alemán, por poco partido que sepa sacar de

todas estas ventajas, dominará siempre al extranjero y lo comprenderá perfectamente, mejor que el extranjero se comprende a sí mismo".

¡Extraordinarias afirmaciones! Extraordinario desafío, arrogante, pero también conmovedor y no desprovisto de grandeza, lanzado, en el terreno del espíritu, por el vencido irrisorio al vencedor prestigioso, a manera de "compensación" (como dicen los psicoanalistas). MAURRAS, a la vez agrio y admirativo, tendrá este comentario: "La crítica es bella en su furia y en su ceguera voluntaria. ¡Qué desprecio por las lenguas latinas! ¡Qué horror al espíritu latino! ¡Qué fuerza para marcar el espíritu de las dos razas! Una es la muerte; la otra, la vida".

He aquí ese misterioso "carácter fundamental". Sus consecuencias son innumerables, si creemos a FICHTE (y él va a estudiarlas, a escudriñarlas en su totalidad, en el curso de los *Discursos* quinto al octavo). Haciendo esto se inspira sin cesar en HERDER, quien, aun creyéndose, en la segunda mitad del siglo XVIII, el más cosmopolita de los pensadores, había destacado todos los rasgos del alemán en sí, de una Alemania ideal destinada a una gran misión histórica.

"En el pueblo cuya lengua está viva —en el alemán—, la cultura intelectual penetra la vida entera; en los otros —los no alemanes—, la cultura del espíritu y la vida están radicalmente separadas. En virtud del mismo principio, el primero toma profundamente en serio todo lo que atañe a la cultura del espíritu; para los otros, esto no es más que una diversión superior. En el primero, espíritu y carácter; en los otros, nada más que espíritu. Del mismo modo, el primero es celoso y aplicado en todas las cosas —"se toma el trabajo"—; los otros se abandonan a su "naturaleza feliz".

"En resumen, el genio extranjero desparramará flores en los senderos trillados de la antigüedad y tejerá un gracioso manto a la sabiduría de la vida, que tomará fácilmente por la filosofía; el espíritu alemán, por el contrario, abrirá nuevos socavones, hará penetrar la luz y el día en los abismos y hará saltar enormes masas de pensamientos, de las que se servirán las edades futuras para construirse moradas. El genio extranjero será el amable silfo..., la abeja que, hábil e industriosa, saquea la miel... Pero el espíritu alemán será el águila que, con alas poderosas, levanta su pesado cuerpo y con vigoroso vuelo, y largamente entrenado, sube cada vez más alto para acercarse al sol, cuya contemplación le encanta".

Cólera de FICHTE, en consecuencia, contra la *xenomanía* de sus compatriotas, contra esa manía absurda que les lleva a imitar al extranjero, al neolatino; a admirar, so pretexto de que es *distinguida*, la literatura francesa (FICHTE no la nombra, pero la reconoce), literatura muerta, de flores artificiales, accesible solamente a las clases cultas.

Porque esta es una nueva consecuencia del *carácter fundamental.* En el pueblo alemán, la gran masa de la nación es susceptible de cultura. En los otros, hay entre las clases cultivadas y el pueblo una "barrera infranqueable"; el pueblo, para estas clases no es sino un instrumento ciego al servicio de su orgullo y de su superioridad.

Otras consecuencias. Solo el pueblo alemán ha podido llevar en sí mismo "un espíritu seria y realmente religioso en la vida terrenal"; y por esto la última gran acción realizada por los alemanes ha sido la reforma de Lutero, "el alemán por excelencia". Y Lutero se dirigió a todos, a la totalidad de la nación alemana. Y como un "reguero de pólvora la preocupación de la salud del alma se apoderó el pueblo en su totalidad". Solo de este modo el pueblo alemán (mira a Leibniz) supo conciliar la religión y la filosofía, por lo demás hermanas enemigas. En vano el extranjero se ha empeñado en el problema del establecimiento del Estado perfecto. Y esto porque "el Estado racional no se deja de ningún modo edificar artificialmente con cualesquiera materiales; es preciso comenzar por formar y construir al pueblo en vista de este Estado. Solo podrá crear el Estado perfecto la nación que, por la práctica real, haya resuelto el problema de la educación del hombre perfecto". Puesto que, en los tiempos modernos, siempre ha sido Alemania la que ha llevado a cabo los progresos de la cultura, y que no ha dejado de existir una estrecha relación entre la nación alemana y los progresos del género humano, ¿cómo dudar de que a Alemania debe incumbirle la realización de esta nueva educación, de la cual, en fin de cuentas, todo depende? "Una vez arreglada esta cuestión, los otros problemas de la humanidad no serán sino un juego de niños".

Pero el *carácter fundamental* no ha aún agotado toda su virtud, ni la filosofía de Fichte, aplicada a la política, ha agotado todas sus altas virtualidades.

En suma, el *carácter fundamental* se reduce a que la nación alemana, que no se ha separado de su trono primitivo como las demás tribus germánicas, constituye "una raza primitiva, *un pueblo que no tiene el derecho* de proclamarse pura y *simplemente el pueblo*", por oposición a esas tribus. Fichte hace observar que *deutsch*, 'alemán', tomando en su sentido literal, significa ante todo 'vulgar' o 'popular'. Sí, afirma al comienzo de su octavo discurso (titulado *El pueblo en la más alta acepción de la palabra. El patriotismo*) es evidente que solo los alemanes, es decir, el hombre primitivo, el que no ha sido formado en dogmas arbitrarios, tiene realmente una patria, "por ser el único capaz de experimentar por su nación un amor verdadero y conforme con la razón". Este amor se llama patriotismo, y se propone realizar "la manifestación cada vez más pura, cada más perfecta y

armoniosa, dentro de un progreso incesante, del principio eterno y divino en el mundo". Por esto debe dominar el Estado en sí mismo. El Estado no es una cosa primitiva, ya que tiene su fin en sí mismo. El Estado no es sino un medio de realización de todo lo que se acaba de decir. Toda organización "puramente mecánica" del Estado siempre ha repugnado a los alemanes (pero Federico II; sin duda, FICHTE, piensa aquí en el Estado francés organizado por Napoleón).

El patriotismo alemán es de tal índole, "verdadero y todo poderoso", que, mientras dure, debe impedir a la nación ser devastada, mutilada en sus más nobles aspiraciones por un vencedor incomprensivo. Establecer este patriotismo, que ha eliminado el agoísmo funesto, "de manera profunda y durable en todos los espíritus, *gracias a la educación*, considerando a nuestro pueblo como un pueblo eterno y a vosotros como ciudadanos de nuestra eternidad", hé aquí lo que FICHTE se propone sugerir, con sus discursos, a quienes él se dirige.

Pero, ¿a quién se dirige precisamente? De manera directa a todos los que están presentes en el salón de la Academia de Berlín y que lo escuchan. Pero, en realidad, FICHTE lo dijo y lo repitió, se dirigía a toda la nación alemana, "hasta los últimos límites de los países de lengua alemana"; a todos los alemanes sin distinción de castas ni de Estados particulares, "sin distinción de ninguna clase". "Yo desprecio y repudio las distinciones y las divisiones que acontecimientos nefastos han introducido desde hace siglos en nuestra nación". Es de todos los alemanes que la nueva educación tenga por fin hacer "una colectividad única, cuyos distintos miembros estén animados y vivificados por un solo y único interés". Terminando uno de sus discursos con la evocación magnífica de un profeta judío, que, por orden del señor, daba vida a osamentas esparcidas y disecadas, FICHTE hizo una vibrante invocación a la unidad nacional, cuyos vínculos estaban "tan destruidos y dispersados confusamente y en desorden" como sus huesos. Y exclama: "el soplo vivificante del mundo del espíritu aún existe. Él se apoderará igualmente de los huesos de nuestra nación y se las arreglará para darle una nueva existencia transfigurada".

Sin duda alguna, las autoridades ocupantes carecían de imaginación. Los discursos pedagógicos del "célebre profesor alemán" eran muy peligrosos. Las autoridades prusianas no dudaban de ello. Temerosas de las reacciones francesas, que, como lo sabemos, no se produjeron, más de una vez dieron con disgusto el permiso de la censura necesaria para la publicación de las arengas de FICHTE. Los *discursos* que desarrollaban el "carácter fundamental" no obtuvieron ese permiso sino porque la palabra *francesa* no había sido pronunciada textualmente en ellos, aunque la lengua, la literatura y la poesía francesas se encontraban contempladas en ellos.

Los censores prusianos idearon, inclusive, hacer perdido el manuscrito del discurso decimotercero, "por desventurado azar, después de habérsele dado el permiso o *imprimatur*". Este discurso decimotercero, trataba, como el duodécimo, del siguiente tema, inofensivo en apariencia: "Medios de conservarnos hasta la realización de nuestro fin principal"; este fin era la formación de una generación nueva por educación nueva. El tema tratado daba pretexto a amargos sarcasmos contra los aduladores alemanes de Napoleón, el "gran genio que, según ellos, dirige los asuntos humanos", y, por repercusión, contra el mismo Napoleón: si este "fuera verdaderamente grande", no aceptaría que se le aplicara ese epíteto que solo el juicio de la posteridad podrá confirmarlo. También se podía leer en este decimotercer discurso una áspera acusación contra la idea de "monarquía universal", —que, según sus aduladores, iba a establecer Napoleón, el "Dueño del mundo"—. ¡Fantasma "odioso y absurdo", decía FICHTE; indigno del carácter "sólido y serio de los alemanes". Lisonja de literatos que, "para consolarnos de todas nuestras desdichas, nos hace esperar que también nosotros seremos súbditos de esta monarquía universal que comienza. ¿Daremos crédito a sus afirmaciones de que se ha encontrado un individuo que habría decidido amasar todos los gérmenes de humanidad hallados en el género humano para verter esta pasta blanda en un molde cualquiera? Brutalidad tan monstruosa, desafío semejante a todo el género humano, ¿serían posibles en nuestra época?".

El decimocuarto y último discurso —"conclusión", en que la llamada al combate espiritual suena a veces netamente (aunque FICHTE no quiera reconocerlo) como una llamada a las armas— dio también preocupaciones a la censura prusiana, que exigió algunas modificaciones.

Es muy bella esa "conclusión". El orador se vuelve sucesivamente hacia los jóvenes; hacia los viejos y los hombres de negocios; hacia los pensadores, sabios y literatos "todavía dignos de este nombre"; hacia los príncipes alemanes —que tuvieron su parte, dice rudamente, "en la preparación de las desgracias", que les han herido al mismo tiempo que a sus pueblos—; en fin, hacia "todos vosotros, alemanes..., cualquiera que sea vuestro rango social". Invoca a los antepasados de las edades más lejanas, que opusieron sus cuerpos a la tentativa de monarquía universal de Roma y "conquistaron con su sangre la independencia de las montañas, de las llanuras y de los ríos, que se han convertido actualmente en presa de los extranjeros". Mezcla a su voz la de los antepasados más recientes que, en los tiempos de la Reforma, cayeron en la lucha sagrada por la libertad de religión y de conciencia. Hace hablar a los descendientes aun por nacer de los alemanes que le escuchan: "no nos forcéis a sonrojarnos de nuestro origen

por haber sido este vil, bárbaro y servil". Más aún —exclamaba—: "la Providencia misma, el plan divino que presidió la creación del género humano y que no existe más que para ser pensado por los hombres y realizado por ellos, os conjuran a que les conservéis el honor y la existencia". ¿Cómo? Obrando de manera que, frente al extranjero, el espíritu alemán se levante y quede en pie.

"Podéis elegir. ¿Queréis ser un punto terminal, los últimos representantes de una raza despreciable y despreciada más allá de toda medida por la posteridad?... ¿O bien queréis ser un punto inicial, el comienzo de una época nueva, cuyo esplendor sobrepasará vuestros sueños más audaces?... Reflexionad, que sois los últimos en poder provocar esta gran transformación... Vuestra salvación depende de vosotros solos: creo necesario repetíroslo hasta el último momento. La lluvia, el rocío, los años fértiles o infértiles, pueden venirnos de una fuerza desconocida, sustraída a nuestra influencia; pero la existencia completamente particular de los hombres, toda la situación del género humano, no dependen más que de los hombres... Los hombres solo se convierten en el juguete de esa potencia oculta cuando son todos igualmente ciegos e ignorantes; pero les corresponde no ser ciegos e ignorantes".

Hemos hablado más arriba de las "vestiduras filosóficas" con que FICHTE adorna con frecuencia su nueva idolatría de Alemania: ¡Alemania, única patria verdadera; pueblo alemán, único *pueblo* en la más alta acepción de la palabra! Hemos hablado de esa "permuta de intereses" que se ha producido en el filósofo entre la realización de la humanidad, pasada al segundo plano, y la salvación de la patria alemana, pasada al primero. Las últimas líneas de la "Conclusión" ilustran con esplendor este nuevo estado de alma y de pensamiento en FICHTE después de Jena, esta forma nueva y completamente alemana de un *universalismo*, al cual, a pesar de todo, su formación filosófica entera le prohíbe renunciar. Únicamente Alemania, en adelante, y no ya cualquier Estado, y no ya, sobre todo, Francia, está calificada para realizar la humanidad, para ser entre los pueblos lo que el verdadero filósofo, lo que el verdadero sabio debe ser entre los hombres: el que crea las más altas verdades y las vulgariza con su predicación. ¡Si Alemania desaparece, la Humanidad está perdida! ¿Qué alemán, escuchando a FICHTE aquel domingo de invierno en Berlín, no se habría sentido galvanizado por lo que sigue?

"Si hay una parcela de verdad en lo que hemos expuesto en estos discursos, sois vosotros quienes, entre todos los pueblos modernos, poseéis más netamente el germen de la perfectibilidad humana y a *quienes corresponde la precedencia en el desenvolvimiento de la humanidad.* Si vosotros desaparecéis en vuestra esencia, todo el género humano perderá

la esperanza de poder salvarse un día de la profundidad de sus males. No os consoléis meciéndoos en la esperanza ilusoria de que a la desaparición de la civilización existente sucederá otra surgida de las ruinas de la primera... No hay salida: si vosotros os hundís, la Humanidad entera se hunde con vosotros, sin esperanza de restauración futura. He ahí lo que, al terminar mis discursos, quería y debía recomendaros. Y, por medio de vosotros, mi recomendación se dirige al *conjunto* de la nación, cuyos representantes aquí sois vosotros".

¡Pues bien: la gran mayoría de los oyentes de FICHTE no se sintió en modo alguno galvanizada! A su vibrante llamada "el público no respondió sino con el silencio" (X. Léon). Parece que este público estaba prevenido contra él. Para unos alemanes resignados a la derrota, y que volvían los ojos hacia el vencedor, una predicación tan exaltada tenía que parecer fuera de lugar. Además, FICHTE tenía muchos enemigos en los medios intelectuales de Berlín. Estos enemigos, tales como SCHLEIERMACHER, famoso teólogo, eran muy influyentes. Y en cuanto a los amigos de FICHTE, solamente algunos hicieron acto de presencia.

Todo permite pensar que los *Discursos* no fueron, en manera alguna, un acontecimiento intelectual del invierno berlinés de 1807-1808.

Pero, si fueron mal escuchados, debían ser —gracias a su publicación, disputada palmo a palmo a la censura prusiana— mejor leídos. Leídos con admiración, con exaltación, por todos aquellos que en Alemania, a pesar de la derrota o a causa de ella, esperaban ávidamente una "palabra de regeneración". FICHTE, aquel hombre "maravilloso", devolvía valor y fe al patriotismo "humillado, trastornado", según VERNHAGEN. Este era, es verdad, amigo del filósofo. Pero uno de sus detractores antiguos, GENTZ, admirador de BURKE, adversario de la Revolución y, al mismo tiempo, de la filosofía de FICHTE, a quien juzgaba quimérico y antisocial, confesaba su entusiasmo: "nadie ha hablado todavía de la nación alemana con este ardor, con esta profundidad, con este orgullo". JUAN PABLO RICHTER —aun reprochándole al autor su prejuicio protestante, que desdeñaba la Alemania católica— sentía latir en los *Discursos* el corazón mismo de la patria alemana. En su fondo y en su forma reconocía "muchas plumas procedentes de las alas de LUTERO, de esas alas que estaban menos hechas para volar que para golpear". ¡Con qué fuerza, en efecto, había golpeado FICHTE; con qué desprecio había flagelado a las almas endebles, pasmadas ante el vencedor extranjero y las modas francesas; con qué acentos de clarín vengador había llamado a la unión de las almas fuertes y había tocado la diana de la esperanza resucitada! "¡Cómo! En el momento mismo en que Prusia acababa de derrumbarse... en que quince millones de alemanes se sentían orgullosos de ser los aliados de Napoleón, ¿se podía no desesperar? ¿Podía

Alemania creer todavía en su derecho a la existencia como nación, en la posibilidad de reparar sus desastres, en su superioridad moral sobre el vencedor? Creía en todo ello instintivamente: FICHTE le demuestra que tenía derecho a esa creencia" (L. LÉVY-BRUHL). Muy pronto, ARNDT, autor del poema patriótico célebre: *¿Cuál es la patria del alemán*?, calificará a FICHTE de *philosophus teutonicus*.

FICHTE había predicado la emancipación. Con palabras encubiertas, pero suficientemente elocuentes, había anunciado la liberación nacional. La hora de esta comenzó a sonar en marzo de 1813, a favor de los desastres del Gran Ejército en las llanuras de Rusia.

El rey de Prusia declaró la guerra a Francia. FICHTE pidió, como ya lo había hecho vanamente antes de Jena, servir como una especie de "capellán laico", predicando a los soldados el verdadero patriotismo y la verdadera religión; en suma, la filosofía de FICHTE. Rechazada su petición, como era de rigor, aprendió el manejo del fusil e hizo la instrucción en una plaza de Berlín, en compañía de otros intelectuales eminentes, entre ellos su enemigo SCHLEIERMACHER. ¡Trabajo perdido! El tifus se lo llevaba el 29 de enero de 1814. El prusiano BLÜCHER acababa de entrar victoriosamente en Francia. ¿Comprendió FICHTE, ya con el cerebro afectado, el alcance de esta noticia? Se ha pretendido.

FICHTE no tenía más que cincuenta y dos años. Su filosofía había perdido entonces todo crédito, y su muerte pasó, dice X. León, "casi inadvertida". Él había sido, sin embargo, el indiscutible heraldo de la regeneración nacional: profeta, en suma, de los tiempos nuevos, en la medida en que estos iban a ver exaltarse hasta el paroxismo en muchos países, paralelamente al odio al extranjero, la pasión nacional. Cuando Alemania hubiese realizado su unidad, después de 1871, FICHTE encontraría en ella su puesto de honor. Pero en modo alguno, en verdad, por sus aspiraciones nobles y abstractas a la realización de la Humanidad —que él se había ingeniado, aun en pleno fervor nacionalista, para no sacrificar—, sino únicamente por haber dado a la Alemania moderna, con su revelación del "carácter fundamental", una conciencia, por fin clara, de sí misma y de su superioridad (del mismo modo que SIEYÈS había dado al Tercer Estado conciencia de sí mismo y de su primacía legítima). Únicamente por haber enseñado tan bien, con tan fuerte convicción, a la nación *alemana* ese "*inimitable sabor* —como dice VALÉRY— que *no encuentras más que en tí mismo*".

Sabemos ya que en el curso del siglo debía desarrollarse otra pasión, tan devoradora en el corazón de los hombres como la pasión nacional y, como ella, espoleada por la Revolución: la pasión igualitaria. Escuchemos, pues, después del profeta alemán de las edades nacionalistas, al profeta francés de las edades igualitarias: TOCQUEVILLE.

Capítulo III

"LA DEMOCRACIA EN AMÉRICA", DE ALEXIS DE TOCQUEVILLE (1835-1840)

> Él representa la última rama de los descendientes intelectuales de Montesquieu.
>
> (Albert Sorel)

El 10 de mayo de 1831, dos jóvenes franceses, Alexis de Tocqueville y Gustavo de Beaumont, ambos magistrados, desembarcaban en Nueva York. Habían recibido, a petición suya, del gobierno de Luis Felipe una misión de estudios que tenía por objeto el régimen penitenciario de los americanos.

Tocqueville tenía veintidós años; era, por su padre, conde de Tocqueville, de antigua nobleza normanda, y por su madre, bisnieto de Malesherbes. En 1827 había entrado en la magistratura como juez auditor del tribunal de Versalles, donde conoció a Beaumont, entonces joven sustituto. El conde de Tocqueville era precisamente prefecto de Seine-et-Oise, al mismo tiempo que par de Francia. Cuando estalló la revolución de 1830, que expulsó a la rama primogénita de los Borbones, el joven no era todavía más que juez auditor. De familia legitimista, casi no podía contar con recibir del nuevo régimen orleanista una mejora que la rama primogénita no le había otorgado. Se sentía, por otra parte, llamado a una carrera distinta de la magistratura. La nueva revolución no había hecho sino aumentar la intensidad de su precoz meditación sobre el destino de las sociedades europeas, entregadas desde cuarenta años atrás a las tempestades políticas. Buscaba una salida a esta meditación, un campo de observación nuevo donde verificar ideas, hipótesis, esperanzas y temores, acumulados en su pensamiento, siempre en actividad, y en su corazón, naturalmente inquieto.

Atrajeron a esos jóvenes los Estados Unidos, con esa sociedad política completamente nueva, que parecía haber resuelto con éxito los proble-

mas de libertad y de igualdad, en medio de los cuales Francia no cesaba de debatirse desde 1789. Expresó a su amigo Beaumont un proyecto de viaje.

Pero ¿cómo obtener un permiso? La reforma de las prisiones estaba entonces a la orden del día en Francia: "se hablaba de un sistema penitenciario practicado con éxito en los Estados del Nuevo Mundo". Los dos jóvenes presentaron al ministro del Interior una memoria sobre el asunto, ofreciendo ir a estudiarlo sobre el terreno. Obtuvieron la misión y el permiso...

1. La composición y el éxito de la obra

Cuando Tocqueville, a costa de un derroche de energía física e intelectual que sorprendía en un ser tan frágil, hubo acumulado observaciones e ideas sobre el Nuevo Mundo, se preguntó cómo utilizarlas. Hubiera sido presunción pretender dar, después de menos de un año de estancia, un cuadro completo de América. El joven comprendió que era menester, "seleccionando las materias", no presentar sino asuntos que tuvieran relaciones más o menos directas con el estado social y político de Francia. Así serían bien recibidos todos los desarrollos que arrojasen alguna luz sobre aquellos problemas franceses de libertad y de igualdad comprendidos bajo una sola palabra: *Democracia* (una de las palabras claves del siglo, mientras llegaban las de *Socialismo y Nacionalismo).* El título de la obra que iba a publicar no sería, pues, América, sino *La democracia en América.* Muy interesantes, a veces cautivadoras, serían para el público francés las profundas observaciones del autor sobre la gran República federal: nunca hasta entonces había sido presentada a aquel público una realidad democrática moderna, con un espíritu imparcial, fuera de toda polémica partidista. No es menos cierto que, en una amplia medida, América no sería más que un pretexto, un "marco", y que la democracia a secas sería el verdadero tema.

Los dos años, 1832-1834, durante los cuales compuso Tocqueville los dos primeros volúmenes que forman la primera parte de la obra, fueron probablemente los dos más felices de su vida. Podía entregarse por entero a esta obra que le apasionaba, pues había dimitido de la magistratura poco después de su regreso de América, para protestar contra la revocación de su amigo Beaumont. Se encerraba todo el día para redactar. Su espíritu se dilataba en el trabajo exaltante de la creación, más exaltante aún cuando se trata del primer libro, el que permite todas las esperanzas, todas las ilusiones. ¿Adivinaba aquel lector asiduo y agudo de Montesquieu, penetrado en los giros de pensamiento y de algunos de los giros de estilo (los más

discretos) de *El espíritu de las leyes*, adivinaba la frase admirable que *La democracia* arrancaría al príncipe patriarca de los doctrinarios, al viejo Royer-Collard: "desde MONTESQUIEU no ha aparecido nada semejante"? ¿Presentía que, en adelante, nadie podría disputarle sin presunción el más hermoso título, que, a despecho de tantos dones, no le había cabido en suerte a BENJAMIN CONSTANT, el gran doctor del liberalismo hasta 1830: el de *MONTESQUIEU del siglo XIX*?

En todo caso, el hecho es que, desde la aparición en enero de 1835 de sus dos primeros volúmenes, el éxito fue inmenso, tal que —como dice Beaumont en su reseña de 1860, en el prólogo de las *Obras* y de la *Correspondencia*, inéditas, de su amigo— "no se podría, quizá, en nuestro tiempo, compararlo a ningún otro". Esta obra de un hombre que no tenía treinta años fue —dice LACORDAIRE— "ilustre en un instante, como el relámpago". En Francia, todos los partidos (los partidos buscan armas en todas partes) creyeron reconocer en el autor a uno de los suyos. Es la obra de un aristócrata, dicen en la derecha, donde el empuje democrático causaba espanto: ¿no denunciaba con fuerza inigualable los males de la democracia? No —dicen en la izquierda—: es la obra de un demócrata; ¡con qué total convicción reconocía el poder irresistible de la democracia y predecía su triunfo completo en el porvenir! Juicios "al sesgo", como protestaba el autor, y que le consternaban. Lo cierto, como se verá, es que tan altas meditaciones, un amor "tan sincero y tan desinteresado" a la verdad, desbordaban el marco de todo partido.

En el extranjero —el libro fue traducido en seguida a todas las lenguas— el éxito no fue menos brillante. Los americanos se admiraban de que un extranjero que no había permanecido ni un año entre ellos hubiese captado y descrito el espíritu y los resortes de sus instituciones tan maravillosamente, hasta el punto de revelárselos a ellos mismos, que con frecuencia solo tenían de ellos una idea confusa. De este modo, TOCQUEVILLE renovaba, con respecto a la Constitución americana, el esfuerzo que, con respecto a la Constitución inglesa, había realizado MONTESQUIEU. Un solo reproche: el de generalizar un poco excesivamente; este era también un rasgo de MONTESQUIEU. TOCQUEVILLE admitía el reproche, pues decía que había querido que en Europa se percibiesen netamente los caracteres generales —democráticos— de los Estados Unidos de América.

Los ingleses, reconociendo en el autor la gran raza intelectual y social de MONTESQUIEU, la de los aristócratas liberales, le colman de elogios y de demostraciones cuando viaja por su país en 1835. Una comisión de la Cámara de los Comunes, al investigar sobre las garantías del voto, apela a su testimonio como al de uno de los hombres más calificados en el mundo en materia de libertad política.

En 1836, la Academia francesa le concede un premio extraordinario de 8.000 francos por el informe de Villemain. En condiciones muy halagadoras, la Academia de Ciencias Morales y Políticas lo elige en 1838 (sección de Moral). En 1841, la Academia francesa incluye en el número de sus miembros a aquel que había coronado precedentemente con brillantez. TOCQUEVILLE solo tenía treinta y seis años.

El año anterior había publicado, en dos volúmenes, la segunda parte de su obra. En la primera había tratado de la influencia de la democracia en las instituciones y en las costumbres políticas de los americanos. Trataba en la segunda de la influencia de la democracia en las ideas, los sentimientos y las costumbres privadas de los americanos. Unía a ello ocho capítulos de recapitulación magistral, resumiendo la "influencia que ejercen las ideas y los sentimientos democráticos sobre la sociedad política en general" (América no aparecía ya, ni siquiera como pretexto).

Esta segunda parte costó al autor mucho más trabajo —cinco años— y esfuerzos que la primera. Tuvo mucho menos éxito. El efecto de sorpresa no actuaba ya. El milagro pasma una vez, pero no dos. Además, esta segunda parte era mucho más abstracta. Era una rigurosa organización de ideas generales: "de ideas sobre ideas". La tensión constante del pensamiento y del estilo, a través de un encadenamiento impecable, pero a veces artificial, de deducciones, acababa por fatigar al lector, que esperaba en vano un esclarecimiento concreto. Los capítulos de recapitulación, especialmente, que atestiguan una fuerza admirable de generalización, desconcertaban, porque no se encontraba en ellos ni América ni Francia, sino un estudio *in abstracto* del régimen democrático. No se estaba entonces familiarizado con "los rasgos generales de las sociedades democráticas", de las que aún no existía ningún modelo completo.

Por el contrario, para la posteridad, para el lector enterado de nuestros días, la obra forma, en sus dos partes, un todo de poderosa cohesión, a pesar de las faltas de redacción y de las repeticiones, premeditadas por otra parte. La misma corriente de pensamiento grave circula de la primera a la última línea, desde la célebre Introducción a la impresionante *Visión general del asunto*, hasta el último capítulo del último volumen. Jamás un talento de primer orden, sin exceptuar a MONTESQUIEU, había meditado con tanta persistencia y lucidez sobre el problema —cada vez más arduo a medida que se complican las sociedades— de gobernar a los hombres, para la felicidad del mayor número, sin esclavizarles ni envilecerlos.

No es América, simple marco del pensamiento de TOCQUEVILLE, sino la democracia, su verdadero asunto, lo que estudiaremos a lo largo de la obra. Porque este asunto sigue siendo actual, aunque la pintura del cuadro

americano resulte hoy caduca[1]. Citaremos solamente las sorprendentes frases sobre el porvenir de América, escritas en 1834, tan sugestivas de releer en la hora actual y con que termina la "Conclusión" de la primera parte:

"Hay hoy en la tierra dos grandes pueblos que, habiendo partido de puntos diferentes, parecen avanzar hacia un mismo fin. Son los rusos y los angloamericanos. Los dos han crecido en la oscuridad y, mientras las miradas de los hombres estaban ocupadas en otra parte, se colocaron de golpe en la primera fila de las naciones, y el mundo conoció casi al mismo tiempo su nacimiento y su grandeza. Todos los demás pueblos parecen haber alcanzado, poco más o menos, los límites que les trazó la naturaleza y no tener ya que hacer otra cosa sino conservarlos; ellos, en cambio, están en crecimiento; Rusia es, de todas las naciones del mundo antiguo, aquella cuya población aumenta, proporcionalmente, de modo más rápido... Para alcanzar su fin [el americano] descansa en el interés personal y deja obrar, sin dirigirlas, a la fuerza y a la razón de los individuos. El ruso concentra de alguna manera en un hombre todo el poder de la sociedad —el uno tiene como principal medio de acción la libertad; el otro, la servidumbre—. Su punto de partida es diferente, sus caminos son diversos; sin embargo, *cada uno de ellos parece llamado, por un secreto designio de la Providencia, a tener un día en sus manos los destinos de la mitad del mundo*".

2. La introducción

Aunque no hubiese escrito más que esta *Introducción*, Tocqueville, por la fuerza y la extensión de su visión, por la intensidad dramática de su acento, figuraría entre los más grandes escritores políticos.

Un hecho —dice él— le impresionó más que ningún otro en los Estados Unidos: *la igualdad de las condiciones*. Este hecho le fascinó literalmente, y se sintió impulsado a ver en él la clave, si no de todo, de casi todo al menos. Con una frase a lo Montesquieu, lo califica de "hecho generador, del cual parece derivar cada hecho particular [y que] yo encontraba sin cesar ante mí como un punto central en el que venían a desembocar todas mis observaciones". Pero ¿no ocurría lo mismo en Europa, salvo que la igualdad de condiciones no había alcanzado en ella todavía sus límites extremos, pues en Europa solo estaba en marcha, aunque en una marcha rápida e irresistible, hacia el poder total? Así, la gran revolución demo-

[1] Había de ser reanudada y puesta al día en 1927, después de la primera guerra mundial, por André Siegfried, en *Les Etats-Uns d'aujourd'hui* y después en *Tableau des Etats-Unis*, Paris, 1954.

crática, lejos de ser, como algunos se complacían todavía en creer, un accidente local y temporal, presentaba un carácter universal y, por poco que se quisiese escrutar el pasado, aparecía inclusive como "el hecho más antiguo, más continuo y más permanente que se conoce en la historia". La historia, desde setecientos años atrás, estaba dominada por una especie de ley de nivelación; todos los grandes acontecimientos, desde las Cruzadas al protestantismo; todos los grandes descubrimientos habían resultado en provecho de la igualdad y en detrimento del privilegio del nacimiento; unos y otros habían hecho bajar al noble en la escala social y subir al plebeyo.

"A cualquier lado que dirijamos nuestras miradas vemos la misma Revolución que continúa en todo el universo cristiano. Por todas partes se vieron los diversos incidentes de la vida de los pueblos resultar en provecho de la democracia; todos los hombres la ayudaron con sus esfuerzos: los que se proponían concurrir a su éxito y los que no pensaban en servirla, los que combatieron por ella y los mismos que se declararon sus enemigos; todos se vieron empujados y mezclados en la misma vía, y todos trabajaron en común, los unos a pesar suyo, los otros sin saberlo, ciegos instrumentos en las manos de Dios. El desarrollo gradual de la igualdad de las condiciones es, pues, un hecho providencial; tiene, en efecto, los principales caracteres de estos: es universal, es duradero, escapa un día y otro al poder humano; todos los acontecimientos, como todos los hombres, sirven a su desenvolvimiento. ¿Sería prudente creer que un movimiento social que viene de tan lejos puede ser suspendido por los esfuerzos de una generación? ¿Se cree que, después de haber destruido el feudalismo y vencido a los reyes, la democracia retrocederá ante los burgueses y los ricos? ¿Va a detenerse, ahora que se ha hecho tan fuerte y sus adversarios tan débiles?".

La visión de esta irresistible revolución, cuya toma de conciencia apresuró en TOCQUEVILLE su viaje a los Estados Unidos, le inspira —confiesa— una especie de *terror religioso*, que domina todo su libro. La causa de él le parece ser Dios mismo; el mismo Dios tuvo que querer esta marcha impresionante hacia la igualdad de las condiciones; pretender detener la democracia, ¿no sería luchar contra el mismo Dios, aferrándose locamente a un pasado periclitado que el mismo Dios rechaza? ¿No es, por el contrario, la voluntad de Dios que los pueblos cristianos se esfuercen en dirigir, mientras todavía es tiempo, el movimiento ineluctable que los empuja?: "Su suerte está en sus propias manos; muy pronto se les escapará".

Pero ¿quién piensa en ello? ¿Qué clases dirigentes, que no dirigen nada? ¿Quién ve, sacando las consecuencias, que a un mundo nuevo le es menester "una ciencia política nueva"?

La sociedad *aristocrática* de ayer ha muerto. Estaba fundada en la desigualdad y en la jerarquía, pero oponía al poder absoluto de uno solo, a la tiranía de un príncipe, insuperables barreras. Reservaba, para algunos, bienes, fuerzas, ocios, alegrías del lujo, placeres del espíritu y refinamiento de las artes, no dejando en el reparto a la muchedumbre de los otros más que "el trabajo, la grosería y la ignorancia". Pero esta sociedad no dejaba de dar a los hombres cierto género de felicidad y de grandeza. Los nobles se tomaban por la suerte del pueblo "esa especie de interés benévolo y tranquilo que el pastor concede a su rebaño". La obediencia del pueblo no degradaba a este, porque se dirigía a unos poderes que él juzgaba legítimos; su inferioridad le parecía natural: "un efecto del orden inmutable de la naturaleza". En el seno de esta muchedumbre ignorante y grosera se encontraban "pasiones enérgicas, sentimientos generosos, creencias profundas y virtudes bravías". El cuerpo social, gracias a esta organización aristocrática, podía tener "estabilidad, poder y, sobre todo, gloria".

La sociedad *democrática*, que triunfó sobre las ruinas de este antiguo sistema, sería capaz, bien constituida, bien guiada hacia un funcionamiento "pacífico", de procurar a los hombres una felicidad superior. Bastaría que el estado igualitario fuese regulado y canalizado por la ley, a la que todos mirarían como obra suya y amarían —por los derechos de los individuos y por sus correlativos deberes cívicos—, por su conciencia religiosa —garantía de su libertad interior—, por su libre asociación, que les fortificaría frente a las empresas despóticas del Estado. Se tendría entonces menos brillantez que en el seno de la sociedad aristocrática, pero también menos miseria; menos altura en los conocimientos, pero también menos ignorancia; menos extremos serían los goces, pero más general el bienestar: "La nación, considerada en conjunto, será menos brillante, menos gloriosa, menos fuerte quizá; pero la mayoría de los ciudadanos gozará en ella de una suerte más próspera, y el pueblo se mostrará pacífico; no porque desespere de estar mejor, sino porque sabe que está bien".

¡Ay!, este cuadro consolador, si no exaltante, no es, con relación a Europa, y en particular a Francia, sino un punto de vista del espíritu completamente gratuito. La realidad es que la democracia ha sido abandonada a sus instintos salvajes, que ha crecido como esos niños sin padre ni madre "que se educan por sí mismos en las calles de nuestras ciudades y que no conocen de la sociedad más que sus vicios y miserias". Nada se ha adoptado de lo que puede corregir sus vicios, remediar los males que entraña, hacer resaltar sus ventajas naturales y sacar de ella todo el género de bienes que puede dar. Por todas partes reina una extraña confusión, tanto intelectual y moral como material. Se ve, por ejemplo, a los hombres religiosos combatir la libertad, a los amigos de la libertad atacar la religión. Como

si no fuese natural la alianza entre la libertad humana, "fuente de toda grandeza moral", y el cristianismo. ¡Como si al cristianismo, que volvió a todos los hombres iguales ante Dios, le repugnase verlos a todos iguales ante la ley! Se ve también que el pobre y el rico se detestan más desde que la división de las fortunas ha disminuido la distancia que los separaba.

"Al aproximarse, parecen haber encontrado razones nuevas para odiarse, y, lanzando el uno sobre el otro miradas llenas de terror y de envidia, se rechazan mutuamente del poder; para el uno como para el otro, *la idea de los derechos* no existe, y la fuerza les parece a los dos la única razón del presente y la única garantía del porvenir".

¿Cómo creer que sea esta la última palabra del Creador y que Dios no prepare a las sociedades europeas un porvenir más firme y más tranquilo? "Preferiría dudar más de mis luces que de su justicia".

Ahora bien: "hay un país en el *mundo*", precisamente esos Estados Unidos que TOCQUEVILLE eligió para su estudio, en que la gran revolución democrática ha alcanzado su desenvolvimiento más completo. Y esta revolución se operó allí simple y fácilmente, ese desarrollo fue "pacífico". Ciertamente, Francia no es América; pero, más tarde o temprano, alcanzará también la igualdad completa de las condiciones. La "causa generadora de las leyes y de las costumbres" es la misma en los dos países. Francia tiene, pues, interés, sin que tenga que copiar ningún régimen político, en saber cómo ha procedido América.

¿Panegírico de los Estados Unidos, de su forma republicana de gobierno? En modo alguno.

"Yo no he pretendido ni siquiera juzgar si la revolución social, cuya marcha me parece irresistible, era ventajosa o funesta para la Humanidad; he admitido esta revolución como un hecho cumplido, o a punto de consumarse, y entre los pueblos que la han visto operarse en su seno he buscado aquel en el que ha alcanzado su desarrollo más completo y más pacífico, *a fin de discernir claramente sus consecuencias naturales, y de percibir, si es posible, los medios de hacerla provechosa para los hombres*".

3. SICOLOGÍA DE TOCQUEVILLE

Estas páginas de la *Introducción*, llenas de sinceridad, están, sin embargo, destinadas al público. Tratemos de entender la sicología profunda de su autor, de discernir su "sed", ayudándonos con un documento más íntimo. Una carta que TOCQUEVILLE dirige en 1837 a un amigo inglés, y en

la que se rebela contra las interpretaciones partidistas dadas a su libro, nos aclara maravillosamente su caso.

"Se quiere absolutamente hacer de mí un hombre de partido, y yo no lo soy... Se me atribuyen alternativamente prejuicios aristocráticos o democráticos. Yo habría quizá tenido estos o aquellos si hubiese nacido en otro siglo o en otro país. Pero el *azar* de mi nacimiento me hizo muy fácil defenderme de los unos y de los otros. Yo vine al mundo al final de una larga revolución que, después de haber destruido el Estado antiguo, no había creado nada duradero. La aristocracia estaba ya muerta cuando yo comencé a vivir, y la democracia no existía todavía. Mi instinto no podía, pues, arrastrarme ciegamente ni hacia la una ni hacia la otra. Habitaba en un país que durante cuarenta años había ensayado un poco de todo sin detenerse definitivamente en nada. Yo no era, pues, presa fácil en cuestión de ilusiones políticas. Formando yo mismo parte de la antigua aristocracia de mi patria, no tenía odio ni envidia naturales contra la aristocracia; y estando destruida esta aristocracia, no tenía tampoco amor natural por ella, pues no se adhiere uno fuertemente sino a lo que vive. Yo estaba bastante cerca de ella para conocerla bien y bastante lejos para juzgarla sin pasión. Otro tanto diré del elemento democrático. Ningún interés me creaba una inclinación natural y necesaria hacia la democracia, ni había recibido personalmente de ella ninguna injuria. No tenía ningún motivo particular para amarla ni para odiarla, independientemente de los que me proporcionaba mi razón. En una palabra, estaba en tan perfecto equilibrio entre el pasado y el porvenir, que no me sentía natural e instintivamente atraído ni hacia el uno ni hacia el otro, y no he tenido necesidad de grandes esfuerzos para lanzar tranquilas miradas a los dos lados".

Este hombre superior, nacido aristócrata, había recibido el don espléndido y amargo de la lucidez. Con el temperamento de un noble liberal de 1789 (con fervor religioso, además), había venido al mundo demasiado tarde para acariciar todas las ilusiones del 89. Había visto el despotismo imperial de Napoleón, saldado con horribles desastres (tenía diez años en 1815), sin haber podido admirar, como la generación de sus mayores, la gran obra consular de reconstrucción nacional. Había esperado que la Restauración, bajo la égida de los reyes legítimos, de los Borbones de la rama primogénita, podría conciliar la antigua monarquía y la joven libertad. El viejo rey Carlos X, arrojado del poder a consecuencia de sus faltas y de las de la aristocracia, le había arrancado, en julio de 1830, lágrimas sentimentales. Pero la lucidez actuaba en este joven precoz, si era menester, contra sus propios sentimientos y contra su propia casta, a la cual pertenecía, sin embargo, hasta la medula. Había, pues, rechazado una vana fidelidad, había dejado que el pasado muerto enterrase a sus muertos, para seguir lo que

todavía no se llamaba "el devenir histórico", y cuya intuición tan vivamente tenía. Después de 1830, se había adherido a Luis Felipe de Orleáns, a aquella rama segundona que siempre despreciaría, a aquel gobierno de las clases medias, al cual, viéndolo actuar, juzgaría de manera implacable. De la misma manera, después de 1848, se adheriría sin vacilar a la república.

La fuerza de su talento le había conducido al amplio punto de vista general que precede acerca del sentido y de la marcha de la Historia universal: sustitución fatal de las sociedades *aristocráticas*, es decir, *jerárquicas*, por las sociedades *democráticas*, es decir, *igualitarias*. Imprimía con rasgos fulgurantes en el ánimo de sus lectores que no era la libertad, sino la igualdad, el verdadero signo de la democracia. La libertad era el contraveneno, el necesario contraveneno, de la igualdad extrema. Porque su misma lucidez prohibía a TOCQUEVILLE predecir beatamente, como demócrata patentado, un porvenir de paraíso terrenal a las sociedades igualitarias. Tenía una conciencia aguda, más aún, dolorosa, casi trágica, de los males inherentes a la igualdad, de los peligros a que exponía a la independencia, a la moralidad, a la virilidad y a la grandeza humanas (los mismos males que BURKE, en su frenesí contrarrevolucionario, había presentido). Su imparcialidad, su probidad intelectual, su facultad innata o adquirida de lanzar "miradas tranquilas a los dos lados", le obligaban a denunciar estos males y estos peligros con un vigor que reconfortaría a todos los enemigos de la democracia.

Tanta lucidez conduce fácilmente al escepticismo y al pesimismo. TOCQUEVILLE escaparía tanto al uno como al otro.

Al escepticismo, porque tenía una fe política, la libertad, al mismo tiempo que una fe religiosa, el cristianismo, y estas dos fes, que no habría podido separar, no formaban más que una en su corazón. La libertad era para TOCQUEVILLE, esencialmente, el libre albedrío, la libertad de elección de la persona humana, su poder moral sobre su propio destino, su deber y su derecho a hacerse responsable de sí misma, no dejando a ninguna otra persona —y, sobre todo, al Estado— este cuidado sagrado. ¡Con qué horror rechazaría TOCQUEVILLE la tesis de su protegido y amigo, el conde de Gobineau, en el *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* (1853-1855), que sometía al hombre a un implacable determinismo racial!: "una obra que trata de probarnos que el hombre obedece aquí abajo a su constitución y que con su voluntad casi no tiene ningún poder sobre su destino". TOCQUEVILLE amaba la libertad, dijo magníficamente LACORDAIRE, en 1861, en su discurso de recepción en la Academia francesa, donde sucedía al autor de *La democracia*; "amaba la libertad considerándola en él mismo, en el hogar de su conciencia, como el primer principio del ser moral y la fuente de donde brota, con ayuda del esfuerzo, todo poder y toda virtud ...". En la

carta citada más arriba, TOCQUEVILLE, defendiéndose de ser un hombre de partido y de pasiones, había precisado: "se me atribuyen pasiones, y no tengo más que opiniones; o, más bien, no tengo más que una pasión: el amor a la libertad y a la dignidad humanas. Todas las formas gubernamentales solo son, a mis ojos, medios más o menos perfectos de satisfacer esta santa y legítima pasión del hombre".

TOCQUEVILLE escaparía al pesimismo (más difícilmente) por voluntad y por fe religiosa. El pesimismo es un pecado contra Dios. Para aquellos males de la democracia igualitaria, para aquellos peligros que hacía correr a la especie humana, había remedios. Y TOCQUEVILLE conocía esos remedios; su naturaleza, su valor, le habían sido revelados en América, e iba a hacerlos conocer a quienes le leyesen. Parecía creer, él, que tenía tan fuerte inclinación hacia el bien, que su misión propia era precisamente esa: enseñar a sus semejantes cómo se puede dirigir la temible democracia. Citemos de nuevo a LACORDAIRE, admirable aquí también:

"Lo que, sobre todo, impresiona y arrastra es el aliento mismo del libro, un ardor generoso que mueve al autor y hace advertir en él al hombre preocupado por la suerte de sus semejantes, en su tiempo y en el porvenir... Él ve la verdad, y la teme; la teme, y la dice, sostenido por el pensamiento de que hay un remedio, de que él lo conoce y de que quizá sus contemporáneos o la posteridad lo recibirán de él. Tan pronto la esperanza prevalece sobre la inquietud como la inquietud ensombrece la esperanza, y de este conflicto, que pasa sin cesar del autor al libro y del libro al lector, brota un interés que atrae, eleva y conmueve".

4. LA IGUALDAD Y SUS CONSECUENCIAS NATURALES (LOS MALES)

Los Estados Unidos, por un concurso particular de circunstancias, y también por efecto de una legislación sobre sucesiones que todo lo redujo "al mismo nivel", ofrecen, en 1830, el tipo más impresionante de Estado social igualitario. "Los hombres se muestran en él más iguales por su fortuna o por su inteligencia, o, en otros términos, más igualmente fuertes, de lo que son en ningún país del mundo y de lo que lo fueron en ningún siglo de que la historia guarde recuerdo".

Es una pasión poderosa la de la igualdad, más poderosa en el corazón del hombre que la de la libertad. No es que los hombres de las edades democráticas no tengan un gusto instintivo por la libertad; el gobierno que ellos conciben ante todo y que más aprecian es aquel cuyo jefe han elegido y cuyos actos controlan; "la igualdad da naturalmente a los hombres el gusto por las instituciones libres". Pero la libertad no está exclusivamente

adscrita a ningún estado social. Por ello no podría ser el deseo principal y continuo de los hombres de las edades democráticas. Mientras que los bienes que ella procura solo se muestran a la larga, los de la igualdad se hacen sentir en seguida:

"La libertad política proporciona de tiempo en tiempo, a cierto número de ciudadanos, sublimes placeres. La igualdad proporciona todos los días una multitud de pequeños goces a todos los hombres. Los encantos de la igualdad se sienten en todo momento y están al alcance de todos; los más nobles corazones no son insensibles a ellos, y las almas más vulgares hacen de ellos sus delicias. La pasión que la igualdad hace nacer debe ser, pues, enérgica y general".

Los pueblos democráticos se lanzan hacia la libertad con impulsos rápidos y esfuerzos súbitos; si fallan el blanco, si una fuerza brutal los aparta de él, sufren, pero se resignan. En cambio, por la igualdad sienten "una pasión ardiente, insaciable, eterna, invencible; quieren la igualdad en la libertad, y si no pueden obtenerla, la quieren también en la esclavitud. Sufrirán la pobreza, la servidumbre, la barbarie, pero no sufrirán la aristocracia".

Es una pasión exigente, insaciable, la de la igualdad. Las satisfacciones parciales no la calman, sino que la exasperan (semejante en esto a la pasión amorosa). Cuando las barreras sociales pasan por infranqueables, nadie tiene deseo de franquearlas; desde el día en que una de ellas es franqueada, todas las que subsisten deben caer muy de prisa, una tras otra. Mientras menos privilegios quedan, más detestan los hombres el privilegio; cuanto menos alimento tiene la pasión democrática, más se inflama; el amor a la igualdad crece sin cesar con la igualdad misma: "La más pequeña desemejanza parece chocante en el seno de la uniformidad general; la vista de ella se hace más insoportable a medida que la uniformidad es más completa". Se puede concebir que los hombres llegados a cierto grado de libertad estén enteramente satisfechos, pero el carácter insaciable de la pasión igualitaria hace que los hombres "no cimenten jamás una igualdad que les baste".

La pasión de la igualdad tiene dos filos. Unas veces, impulsa a los hombres a querer ser "todos fuertes y estimados", a querer ascender todos a la categoría de los grandes, y entonces es "viril y legítima". Otras veces —perversión, por desgracia, demasiado frecuente— impulsa solamente a los débiles a querer "atraer a los fuertes a su nivel", a hacerlos sus iguales en el envilecimiento y la esclavitud.

De ello se derivan grandes consecuencias políticas.

Porque, inevitablemente, la igualdad social conduce a la igualdad *política*. Pero se pueden concebir dos sistemas de igualdad política: la so-

beranía de todos o el poder absoluto de uno solo sobre todos. ¡Temible alternativa, a la que los americanos fueron los primeros en estar sometidos! Ellos fueron bastante dichosos, bastante virtuosos, bastante ilustrados, para evitar la servidumbre de todos bajo un solo dueño, para fundar y mantener la *soberanía del pueblo*. Esta soberanía es un verdadero dogma americano; ha adquirido en los Estados Unidos todos los desarrollos prácticos concebibles, todas las formas; no existe allí ningún poder exterior al cuerpo social:

"La sociedad actúa allí por sí misma y sobre sí misma. No existe poder más que en su seno; ni aun siquiera se encuentra a casi nadie que se atreva a concebir y, sobre todo, a expresar la idea de buscarlo en otra parte. El pueblo participa en la creación de las leyes con la elección de los legisladores, y en su aplicación con la elección de los agentes del poder ejecutivo; puede decirse que gobierna él mismo, tan débil y restringida es la parte que se deja a la *administración*, y hasta tal punto se resiente esta de su origen popular y obedece al poder de que emana. El pueblo reina sobre el mundo político americano como Dios sobre el universo. El es la causa y el fin de todas las cosas; todo sale de él y todo se absorbe en él".

No nos engañemos sobre esto; se trata de un poder *absoluto*. Pero no el de uno solo. Ni exactamente el de todos. Es el del *mayor número*, el de la *mayoría*. "Fuera de la mayoría, en las democracias, no hay nada que resista". Único poder de derecho, la mayoría es también un inmenso poder de hecho y de opinión, cuyo imperio moral se funda en la idea —aplicación de la teoría de la igualdad a las inteligencias— "de que hay más luz y sabiduría en muchos hombres reunidos que en uno solo". En los Estados Unidos, una vez formada la mayoría sobre una cuestión, ningún obstáculo permite ya, "no diré detener, pero ni siquiera retardar su marcha, ni dejarle tiempo para escuchar las quejas de los que aplasta a su paso... Cuando un hombre o un partido padece una injusticia en los Estados Unidos, ¿a quién queréis que se dirija? ¿A la opinión pública? Es ella la que forma la mayoría. ¿Al cuerpo legislativo? Representa la mayoría y la obedece ciegamente. ¿Al poder ejecutivo? Es nombrado por la mayoría y le sirve de instrumento pasivo. ¿A la fuerza pública? La fuerza pública no es otra cosa que la mayoría en armas. ¿Al jurado? El jurado es la mayoría revestida del derecho de pronunciar sentencias: los mismos jueces en ciertos Estados son elegidos por la mayoría. Por inicua o irrazonable que sea la medida que os afecte, no tendréis, pues, más remedio que someternos a ella".

Amenaza temible para el porvenir, para la libertad, esta omnipotencia, eventualmente esta tiranía, de la mayoría. He aquí uno de los males, uno

de los peligros del Estado social democrático, aun cuando él se libre del mal supremo, del poder ilimitado de uno solo. Hay otros; pero para encontrar su verdadera fuente, y la verdadera fuente, al mismo tiempo, de aquel, hay que cavar, con TOCQUEVILLE (en su segunda parte, fruto de "cinco años de nuevas meditaciones"), muy hondo: cavar por debajo de la capa superficial de la política, hasta esa región secreta donde se forman ideas y sentimientos humanos, donde las costumbres privadas hunden sus raíces.

En los siglos de igualdad —enuncia el autor— cada hombre busca sus *ideas*, sus opiniones, sus creencias, en sí mismo. Igualmente orienta todos sus *sentimientos* hacia él solo (es el *individualismo*). ¡Con qué maestría intelectual está tratado y conjugado este doble tema!

"En la mayor parte de las operaciones del espíritu, todo americano solo apela al esfuerzo individual de su razón", y no a la tradición, a sus antepasados, ni a los hombres superiores de su tiempo (como se hace en las edades aristocráticas). Cada uno toma solo de sí mismo la regla de su juicio; cada uno, encerrado estrechamente en sí mismo, pretende juzgar desde ahí al mundo. Cada uno es expulsado, por el mismo movimiento, a concluir que todo en el mundo es explicable y que nada sobrepasa los límites de su inteligencia. Por lo demás, en ello encontramos una aplicación inconsciente, por los americanos, del método de libre examen individual de todas las creencias. Método generalizado —aunque no inventado— por los filósofos franceses del siglo XVIII. Método que permite atacar libremente todas las cosas antiguas y abrir camino a todas las nuevas. Método que, en este sentido, era no "solamente francés, *sino democrático*, lo que explica por qué ha sido admitido tan fácilmente en toda Europa, cuya faz tanto ha contribuido a cambiar". Método que, sin embargo, encuentra en América un freno desaparecido en Europa: la religión, "que se cree sin discutirla".

Sería tentador atenerse a este análisis. Pero sería demasiado simple, y nada es simple en materia de sociedades humanas. TOCQUEVILLE, al profundizar, va a descubrir un movimiento intelectual exactamente inverso.

Por más grande que sea la independencia individual en el dominio del pensamiento, conoce límites. Hace falta, hasta en los siglos democráticos, que la autoridad intelectual se encuentre en alguna parte. Pero ¿dónde? ¿Fuera de la humanidad o por encima de ella? No; al hombre igualitario le repugna esto, y se siente impulsado a buscar la verdad por el lado del "conjunto de sus semejantes", del mayor número, de la mayoría, a reconocer la "infalibilidad" de la masa.

"En los tiempos de igualdad, los hombres no tienen ninguna fe los unos en los otros, a causa de su semejanza; pero esta misma semejanza les

da una confianza casi ilimitada en el juicio del público, pues no les parece verosímil que, teniendo todos luces semejantes, no se encuentre la verdad del lado del mayor número... El público tiene, pues, en los pueblos democráticos, un poder singular, cuya idea no podían ni siquiera concebir las naciones aristocráticas. No persuade de sus creencias; las impone y las hace penetrar en las almas por una especie de presión inmensa del espíritu de todos sobre la inteligencia de cada uno".

Es lo que pasa en los Estados Unidos. TOCQUEVILLE había mostrado precedentemente cómo la mayoría llegaba a trazar en torno al pensamiento ese poder "invisible y casi impalpable" que de ordinario se burla de todas las tiranías —un "círculo formidable"—. Dentro de este círculo, el escritor era libre, pero ¡desgraciado si intentaba salir de él! Tanto, que perdía hasta la tentación de salir; la raíz misma de su libertad del entendimiento, sin la cual no hay genio literario, estaba podrida.

Tal es el movimiento inverso que realiza el espíritu en las edades igualitarias. Por eso corren el riesgo de extinguir la independencia intelectual, que por otra parte favorecen. Después de haber conducido el espíritu de cada hombre a pensamientos nuevos, lo reducirán a no pensar más. "De tal suerte que, después de haber roto todas las trabas que antes le imponían clases u hombres, el espíritu humano se encadenaría estrechamente a las voluntades generales del mayor número". A este despotismo intelectual inédito, TOCQUEVILLE, que ve en la libertad de espíritu una cosa santa, y que no odia solamente al hombre déspota, sino al despotismo en sí, le dice no, altivamente. "En cuanto a mí, cuando siento la mano del poder pesar sobre mi frente, me importa poco saber quién me oprime, y no estoy mejor dispuesto a poner mi cabeza bajo el yugo porque un millón de brazos me lo presenten". ¡Un millón, pobre cifra de 1840, que TOCQUEVILLE tendría que multiplicar hoy, según los países, por diez, ciento, ciento cincuenta y más!

Esto en cuanto al espíritu, en cuanto a las *ideas*. Veamos ahora en cuanto a los *sentimientos*.

En las edades igualitarias todo hombre vuelve sus sentimientos hacia sí mismo. Egoísmo, se dirá. No. El egoísmo nace de un instinto ciego y de un vicio del corazón. El término adecuado es *individualismo*, según TOCQUEVILLE, que es responsable del sentido desacostumbrado que este término usual de la ciencia política tomó desde *La democracia en América*. El individualismo no nace del instinto, sino de un falso juicio, de un error del espíritu, tanto como de un desecamiento del corazón. "El individualismo es un sentimiento reflexivo y pacífico, que dispone a cada ciudadano a aislarse de la masa de sus semejantes y a retirarse con su familia y

sus amigos; de tal modo que, después de haber creado así una sociedad a su estilo, abandona de buena gana a sí misma la gran sociedad".

El autor explica muy bien por qué este sentimiento, extraño a la aristocracia, nace de la igualdad. La aristocracia unía a los súbditos entre sí por una larga cadena que ascendía desde el aldeano hasta el rey; cada uno era protegido por alguien que estaba por encima de él y protegía a alguien que estaba por debajo y cuya ayuda podía reclamar. La democracia rompe esta cadena y "deja separados sus eslabones". La aristocracia mantenía igualmente una cadena, una continuidad, una duración, entre las generaciones, entre los muertos, los vivos y los que iban a nacer. Cada uno conocía a sus abuelos y creía divisar a sus bisnietos; todos estaban dispuestos a sacrificar sus goces personales a esos seres "que no son ya o que no son todavía". La democracia rompe también esta segunda cadena; las familias aparecen, desaparecen, cambian:

"La trama de los tiempos se rompe en todo momento, y el vestigio de las generaciones se borra.... solo interesan los más próximos... Así, no solo la democracia hace olvidar a cada hombre a sus antepasados, sino que le oculta a sus descendientes y le separa de sus contemporáneos. *Ella lo conduce sin cesar hacia sí mismo y amenaza con encerrarle, finalmente, por entero, en la soledad de su propio corazón*".

Es este un gran mal moral, una verdadera enfermedad de las costumbres, que implica el descenso de la calidad humana por la mediocridad de los deseos. En medio de las ocupaciones mezquinas e incesantes de la vida privada, ¿no va a perder el alma todo fervor y toda grandeza? ¿No va a pudrirse el corazón, al no ser vivificado por pasiones elevadas? Gran mal moral, el individualismo es un mal político y social peor todavía; es "la herrumbre de las sociedades"; vacía al *ciudadano* de toda sustancia al vaciarle de civismo; seca en él la fuente de las virtudes públicas; vuelve a hacer de él un *vasallo*, cuando no un esclavo, que oscila sin dignidad entre la servidumbre y la licencia.

"Hay ciertas naciones de Europa en que el habitante se considera como una especie de colono indiferente al destino del lugar que habita. Los mayores cambios sobrevienen en su país sin su concurso; ni siquiera sabe con precisión lo que ha pasado; tiene barruntos; ha oído contar el acontecimiento por azar; más aún: la fortuna de su pueblo, la policía de su calle, la suerte de su iglesia y de su rectoral no le afectan; piensa que todas estas cosas no le conciernen a él en manera alguna, que pertenecen a un extraño poderoso que se llama el gobierno. Por lo demás, este hombre, aunque haya hecho un sacrificio tan completo de su libre arbitrio, no ama la obediencia más que otro cualquiera. Se somete, es verdad, al capricho

de un empleado; pero se complace en desafiar la ley, como un enemigo vencido, en cuanto la fuerza se retira. Así, se le ve oscilar constantemente entre la servidumbre y la licencia".

¿En qué naciones piensa TOCQUEVILLE? Quizá en la Francia de su tiempo. En todo caso, semejantes naciones le parecen "preparadas para la conquista". Si no modifican sus leyes y sus costumbres, perecerán; al término del camino abyecto por ellas recorrido están la *anarquía* o el *despotismo*, doble fruto del individualismo, hijos de la igualdad.

Cuando los hombres aislados, sin acción los unos sobre los otros, no son contenidos más que por el *poder*, en cuanto falta este último cada uno tira por su lado en lugar de unirse a sus semejantes. El desorden llega muy pronto a su colmo, y parece que el cuerpo social, repentinamente, se ha "reducido a polvo" —polvo de individuos iguales y extraños todos entre sí—. Es la *anarquía*.

Pero TOCQUEVILLE cree muy poco en esta; quizá demasiado poco. Él sabe, por intuición y por experiencia de la historia, cómo el *poder* tiene siempre tendencia a reconstituirse; sabe que, a este respecto, el espectáculo de las revoluciones engaña al observador superficial y que estas revoluciones, en fin de cuentas, resulta que han trabajado para el *poder*. La tendencia a la anarquía, derivada indirectamente de la igualdad, los pueblos la "ven fácilmente y se resisten a ella", mientras que se dejan arrastrar sin verlo "por un camino más largo, más secreto, pero más seguro, hacia la servidumbre". Denunciar a sus contemporáneos, hombres de las edades democráticas, ese camino insidioso que conduce al *despotismo*: esa es la tarea urgente, la verdadera tarea de un TOCQUEVILLE.

Porque todo concurre a lanzar por ese camino a los hombres democráticos. Sus ideas, sus sentimientos, sin contar una serie de causas particulares que se añaden a ellos.

Sus ideas. Las sociedades aristocráticas tienen, de un modo muy natural, la noción de los *cuerpos intermedios o cuerpos secundarios* (cuya teoría formuló MONTESQUIEU), que se interponen entre el pesado Estado y los individuos. Las sociedades democráticas tienen muy naturalmente la idea contraria, la de un poder único y *central*, que se ejerce sin intermediario y se abate con todo su peso sobre los individuos; entre el Estado y el individuo, nadie, ninguna "sociedad parcial" (así lo quería el *Contrato social*, así lo quiere la Declaración de los Derechos del Hombre). Por lo demás, es esta una idea simple y una idea general. Ahora bien: la democracia ama las ideas simples y las ideas generales; la noción de poder intermedio es una noción complicada, tras de la cual se suponen fácilmente las segundas intenciones de dominación de una casta. Las épocas igualitarias tien-

den al poder único y central, y por el mismo movimiento, a la legislación uniforme ("¿por qué la regla que es aplicable a un hombre no ha de serlo igualmente a todos los demás?").

Pero, frente a este gran poder que impone a todos las mismas leyes, ¡qué pequeño e indefenso resulta el individuo! La idea aristocrática de poderes intermedios, de derechos inherentes a ciertos individuos privilegiados, es sustituida por "la idea del derecho omnipotente y, por decirlo así, único de la sociedad ...; por la unidad, la ubicuidad, la omnipotencia del poder social; la uniformidad de sus reglas".

Sus sentimientos. Estos hombres de las edades igualitarias, que tan difícilmente se arrancan a sus asuntos particulares para entregarse a sus asuntos comunes, tienen tendencia a dejar que el poder central asuma derechos cada vez mayores, puesto que también es él el único "representante visible y permanente de los intereses colectivos". Además, estos hombres tan independientes son débiles al no poder contar ninguno de ellos con la protección del otro, y el sentimiento de esta debilidad vuelve sus miradas hacia ese ser inmenso, el Estado, "único que se eleva en medio del abatimiento universal". En fin, el odio al privilegio, ese sentimiento omnipotente, actúa en la misma dirección. El Estado centralizado, que está necesariamente y sin disputa por encima de todos los ciudadanos, no excita la envidia de ninguno de ellos, y "cada uno cree quitar a sus iguales todas las prerrogativas que le concede"; cada uno gusta de hacer sentir a su vecino, a su igual, "la común dependencia en que están los dos del mismo amo". El poder central, por su parte, *ama* la igualdad, que facilita singularmente su acción; ama la uniformidad, que le ahorra el examen de *una infinidad* de detalles de los que tendría necesidad de ocuparse. Ama, en una palabra, lo que los ciudadanos aman, como odia, naturalmente, lo que ellos odian: los privilegios, las diferencias:

"Esta comunidad de sentimientos, que en las naciones democráticas une continuamente en un mismo pensamiento a cada individuo con el soberano, estaba entre ellos una secreta y permanente simpatía. Se perdonan al gobierno sus faltas en favor de sus gustos; la confianza pública solo le abandona con dificultad en medio de sus excesos y errores, y vuelve a él cuando la reclama. Los pueblos democráticos odian frecuentemente a los depositarios del poder central, pero *aman* siempre al poder mismo".

A lo cual se agrega *una serie de causas particulares y accidentales*; entre otras, las guerras, las revoluciones, el desarrollo de la industria. Las guerras acrecientan considerablemente las atribuciones del Estado, que se ve reducido, casi forzadamente, a centralizar la dirección de los hombres y de las cosas. "Todos los genios guerreros gustan de la centralización... y

todos los genios centralizadores prefieren la guerra ...". Las revoluciones igualitarias suprimen bruscamente los poderes intermedios y no dejan subsistir más que una masa confusa incapaz de acción coordinada. El Estado es, pues, llamado a encargarse de todo. Así es como en Francia, "después de la brusca desaparición de la nobleza y de la alta burguesía", los poderes llegaban por sí mismos a Napoleón: le hubiese sido "casi tan difícil rechazarlos como tomarlos". El desarrollo de la industria hace aparecer una clase nueva, patronos y obreros, cuyas mutuas y complejas relaciones tiene que acabar por reglamentar el Estado. Este mismo desarrollo suscita trabajos públicos o semipúblicos: otra vez el Estado. Y he aquí al Estado haciéndose a sí mismo industrial, teniendo sus arsenales, sus manufacturas: un día llegará a ser "el jefe, o más bien el dueño" de todos los demás industriales.

Si el lector considera, además, que los establecimientos benéficos, en otro tiempo privados, se han convertido en cosa del Estado; que la educación, en otro tiempo cosa privada, se ha convertido, como la caridad, en cosa del Estado (el cual "se encarga de inspirar a cada generación sentimientos y de suministrar ideas" uniformes); que el gobierno se mezcla cada vez más, en Europa, en la religión, asalariando al clero como a un funcionario, como a un servidor, penetrando por medio de él "hasta lo más profundo del alma de cada hombre"; entonces, este lector no acusará a TOCQUEVILLE de ceder a no se sabe qué idea fija y de exagerar los progresos del poder social. Que este lector observe por sí mismo la realidad cotidiana en torno suyo, que interrogue a sus vecinos y a su propio corazón, y llegará, si es lúcido, al punto a que el autor quiso conducirlo.

"Se dará cuenta de que, durante el medio siglo que acaba de transcurrir, la centralización ha crecido por todas partes de mil maneras diferentes. Las guerras, las revoluciones, las conquistas, han servido para su desarrollo; todos los hombres han trabajado para acrecentarla. En este mismo período —durante el cual se han sucedido al frente de los asuntos públicos con una rapidez prodigiosa—, sus ideas, sus intereses, sus pasiones, han variado hasta el infinito, pero todos han querido centralizar de alguna manera. El instinto de la centralización ha sido como el único punto inmóvil en medio de la movilidad singular de su existencia y de sus pensamientos".

¡*Centralización*, centralización: máscara neutra y moderna de la servidumbre! ¡Asfixia mortal de esa libertad cuyo culto profesa TOCQUEVILLE! Sorprendente paradoja de una época que se jacta de liberación, de emancipación, y en la que vibra el espíritu de revuelta: esos mismos hombres "que de vez en cuando derriban un trono y huellan reyes con sus pies, se pliegan sin resistencia, cada vez más, a los menores caprichos de un fun-



cionario". A esta centralización que le escandaliza y que le obsesiona consagrará TOCQUEVILLE, durante doce años, su segunda y célebre gran obra, desdichadamente interrumpida por su muerte prematura, a la edad de cincuenta y cuatro años: *El antiguo régimen y la revolución*. En ella mostrará la centralización resultante de la lenta destrucción, por los reyes, de las instituciones feudales, y a la Revolución recogiendo esta herencia de los reyes y asestando a la feudalidad expirante los últimos hachazos. ¡La centralización, conquista de la Revolución: qué error! La verdad —probará TOCQUEVILLE— es que la Revolución no fue más que "la terminación súbita y violenta de una obra en la que habían trabajado diez generaciones de hombres".

Centralización, centralización. A todo lo largo de su *Democracia en América*, TOCQUEVILLE lucha con este pulpo, rechaza con horror su contacto. Si no hubiese remedio contra ella, ¿adónde acabaría por llevar a la especie humana? ¿No sería a un estado comparable "a aquellos horribles siglos de la tiranía romana": costumbres corrompidas, opiniones vacilantes, libertad expulsada de las leyes, ciudadanos privados de todas las garantías, emperadores cansando la clemencia del cielo antes que la paciencia de sus súbditos envilecidos, embrutecidos? TOCQUEVILLE lo creía así al principio.

Pero, después de reflexionar —volviendo sobre este tema en la segunda parte—, ya no lo cree. No es este despotismo de estilo antiguo el que amenaza a las naciones democráticas. Es un despotismo de una especie completamente diferente, de una especie completamente nueva. El despotismo de otros tiempos pesaba prodigiosamente, pero solo sobre algunos. Era violento, pero restringido. El de mañana sería "más extenso y más suave, y *degradaría a los hombres sin atormentarles*". No sería violento, ni siquiera cruel, más que en raros momentos: los de los grandes peligros. Despotismo de tutores más que de tiranos. Despotismo verdaderamente inédito en el mundo; sería menester encontrar una palabra nueva para esta especie completamente nueva de opresión. A falta de poder definirla, el autor va a pintárnosla.

"Quiero imaginar con qué nuevos caracteres podría producirse el despotismo en el mundo. Veo una muchedumbre innumerable de hombres semejantes e iguales, que giran sin descanso sobre sí mismos para procurarse pequeños y vulgares placeres, con los que llenan su alma. Cada uno de ellos retirado y aparte y como extraño al destino de todos los demás; sus hijos y sus amigos particulares constituyen para él toda la especie humana... Por encima de ellos se eleva un poder inmenso y tutelar, que es el único que se encarga de asegurar sus goces y de velar por su suerte. Es absoluto, detallado, regular, previsor y suave. Se parecería al poder paterno si,

como este, tuviese por objeto preparar a los hombres para la edad viril; pero, por el contrario, no persigue más que dejarlos irrevocablemente en la infancia; le gusta que los ciudadanos gocen, con tal que no piensen más que en gozar. Trabaja gustosamente por su felicidad, pero quiere ser el único agente y el único árbitro de ella; provee a su seguridad, prevé y asegura sus necesidades, facilita sus placeres, conduce sus principales negocios, dirige su industria, regula sus sucesiones, divide sus herencias; *¡qué lástima que no pueda quitarles enteramente la molestia de pensar y el trabajo de vivir!*".

¿Esta prisión degradante y dulce sería, pues, el porvenir —sin remedio— de nuestra especie? ¿Cómo resignaros a ello? Hay remedios; el ejemplo de América lo prueba. Las inclinaciones de los hombres democráticos, que una fuerza secreta parece desarrollar en su corazón insensiblemente, no son, sin embargo, invencibles. En fin de cuentas, hay medios —que los americanos han encontrado— para hacer esta ineluctable revolución democrática provechosa para la Humanidad.

5. Los medios de hacer la revolución democrática provechosa para la humanidad (los remedios)

El contraveneno de la igualdad, de donde nace el individualismo, es la libertad: "muchas gentes en Francia consideran la igualdad de las condiciones como un primer mal, y la libertad política, como el segundo. Cuando se ven obligados a sufrir uno de ellos, se esfuerzan, al menos, por escapar al otro. Y yo digo que para combatir los males que la igualdad puede producir no hay más que un remedio eficaz, que es la libertad política". Solo ella puede hacer provechosa para la Humanidad la revolución democrática, siempre dispuesta a engendrar el despotismo. Si no se está resignado al poder ilimitado de uno solo; si se elige —la elección está ahí y no en otra parte— dejarse nivelar por la libertad más bien que por un déspota; si se está decidido a fundar "el imperio pacífico del mayor número", entonces no se perderá el tiempo en tratar de reconstruir una sociedad aristocrática, sino que habrá que ingeniárselas para "hacer salir la libertad del seno de la sociedad democrática, en que Dios nos ha hecho vivir".

¡Que no nos hagamos ilusiones! En un pueblo en que las condiciones están igualadas, el círculo de la independencia individual no será nunca tan amplio como en los países de aristocracia. En él, la sociedad será siempre más fuerte, y el individuo, menos; "esto es forzoso". Lo que no impide —y los americanos lo han mostrado; ellos, que han combatido el individualismo con instituciones libres, y que "lo han vencido"—que pueda establecerse en un pueblo cierta especie de gobierno libre. ¿Cuál?

TOCQUEVILLE descarta la vieja idea liberal de los gobiernos *mixtos*, en que la soberanía es compartida; no muestra hacia ellos más ternura que JUAN BODIN, el angevino. El gobierno mixto es una quimera, pues en toda sociedad se acaba por descubrir un principio de acción que domina a todos los demás. En las democracias, este principio motor es el pueblo, prácticamente el mayor número. No hay que volver sobre el dogma de la soberanía del pueblo. En este sentido, TOCQUEVILLE es demócrata, y procede de ROUSSEAU. Se separa —quizá no se ha advertido bastante— del liberalismo político de MONTESQUIEU y, más cerca de él, de BENJAMIN CONSTANT. Pero cree en peligro la libertad cuando ese poder superior a todos los demás no encuentra ante él "ningún obstáculo que pueda detener su marcha y darle tiempo para moderarse a sí mismo".

Las instituciones libres, para TOCQUEVILLE, son las que obligan a los ciudadanos a salir de sí mismos, a olvidar sus propios negocios, para ocuparse de los negocios públicos, y que les dan las ideas y los sentimientos propicios para la acción en común, aptos para sacudir su *apatía*, hija del individualismo. El autor coloca en el primer rango de tales instituciones las libertades locales y las asociaciones. Pero sostiene también que, contra las inclinaciones despóticas o desordenadas de la democracia, la libertad no puede pasarse sin el poderoso aliado que es la religión.

Libertades locales. Las instituciones provinciales o municipales, esto es, las "libertades locales", "la descentralización administrativa": esas son, por excelencia, las instituciones libres. TOCQUEVILLE siente hacia ellas tanto amor como odio reserva para la centralización. ¡Con qué entusiasmo habla de la comuna (a propósito del sistema comunal en Nueva Inglaterra) y de la libertad comunal, cosa "rara y frágil", pero tan preciosa! Eliminad —dice— la fuerza y la independencia de la comuna, y no encontraréis sino "administrados y no ciudadanos" (¡TOCQUEVILLE tiene del ciudadano tan alta y exigente idea!). Por ello sostiene que es "en la comuna donde reside la fuerza de los pueblos libres. Las instituciones comunales son a la libertad lo que las escuelas primarias son a la ciencia: la ponen al alcance del pueblo, le hacen gustar su uso pacífico y lo habitúan a servirse de ella. *Sin instituciones comunales*, una nación *puede darse un gobierno libre, pero no tiene el espíritu de la libertad.* Pasiones pasajeras, intereses momentáneos, el azar de las circunstancias, pueden darle las formas exteriores de la independencia; pero el despotismo, rechazado hacia el interior del cuerpo social, reaparece tarde o temprano en la superficie[1]".

[1] Texto adoptado como epígrafe por ADOLFO GASSER en la introducción de su libro de 1946: *L'autonomie communale et la reconstruction de l'Europe*.

Pues no basta con una representación nacional encargada de los asuntos generales, de los *grandes asuntos* del país. Es menester, como lo han comprendido los americanos, dar una vida política a cada porción del territorio; ello multiplica hasta el infinito, para los ciudadanos, las ocasiones de actuar juntos, de interesarse juntos en el bien público, de sentir todos los días que dependen los unos de los otros, que "viven en sociedad". Y la administración de los *pequeños* asuntos conviene más para este efecto que el gobierno de los grandes. "Difícilmente se saca a un hombre de sí mismo para interesarle en el destino de todo el Estado, porque comprende mal la influencia que el destino del Estado puede ejercer sobre su suerte. Pero si fuese necesario hacer pasar un camino por un extremo de su propiedad, verá a la primera ojeada que existe una relación entre este pequeño asunto público y sus mayores asuntos privados, y descubrirá, sin que se le muestre, el estrecho vínculo que une aquí el interés particular con el interés general". Se ve que la doctrina del *interés bien entendido*, que sin cesar tienen en la boca los americanos, se le aparece a TOCQUEVILLE como un poderoso medio suplementario de combatir el individualismo instintivo de los hombres igualitarios.

Así es como las libertades locales aproximan constantemente los unos a los otros y fuerzan a ayudarse entre sí a aquellos que separan las ideas y los sentimientos que TOCQUEVILLE ha descrito. Ellas reconstituyen artificialmente ideas y sentimientos completamente contrarios, los mismos (de reciprocidad, de abnegación, de sacrificio) que producían naturalmente las edades aristocráticas. Ellas crean de nuevo, frente al poder soberano, cuerpos *intermedios o secundarios*, obstáculos a su ejercicio desenfrenado.

Las asociaciones. Después de las libertades locales, nada parece más necesario a TOCQUEVILLE, y por razones análogas, que las asociaciones libres.

El número de asociaciones en los Estados Unidos, la diversidad de sus objetivos, dejó estupefacto a TOCQUEVILLE. Nos muestra este a los americanos de todas las edades, de todas las condiciones, de todos los talentos, uniéndose sin cesar para luchar por sí mismos, sin apelar al poder social, contra los males y las dificultades de la vida: los niños en la escuela, regulando entre ellos sus juegos y castigando entre ellos delitos por ellos mismos definidos; los transeúntes, en presencia de un accidente de la circulación, formando con los vecinos una asamblea improvisada que remediará el mal sin esperar a la policía; los asuntos más graves y los más fútiles, los más generales y los más particulares, suscitan la acción asociada: dar fiestas, fundar seminarios, edificar albergues, levantar iglesias, propagar libros, enviar misioneros a los antípodas, combatir la intemperancia; dar a conocer una verdad religiosa o filosófica... "No hay nada que la

voluntad humana desespere de alcanzar por la acción libre del poder colectivo de los individuos... En cualquier caso en que, a la cabeza de una empresa nueva, veis en Francia al gobierno y en Inglaterra a un gran señor, contad con que veréis en los Estados Unidos una asociación". ¿Accidente? TOCQUEVILLE, como MONTESQUIEU, cree poco en los accidentes en materia de instituciones, y mucho en las "relaciones necesarias". Entre las asociaciones y la igualdad democrática, ve una relación necesaria. Los hombres de las sociedades aristocráticas no tienen necesidad de unirse para obrar, "porque están fuertemente mantenidos juntos". Tienen necesidad de ello en la democracia, porque, siendo a la vez independientes y débiles, no pueden por sí mismos hacer casi nada. Todo lo que no hagan asociándose, es el gobierno él que lo hará. Ahora bien: la acción de este, siempre insuficiente, es frecuentemente peligrosa. Peligrosa para la prosperidad material, peligrosa para la moral y la inteligencia de un pueblo democrático: "los sentimientos y las ideas no se renuevan, el corazón no se ensancha y el espíritu humano no se desarrolla sino por la acción recíproca de los hombres, los unos sobre los otros"; acción recíproca que la asociación hace nacer y mantiene, que la intervención del poder extingue y mata.

TOCQUEVILLE cuenta que la primera vez que había oído decir, en los Estados Unidos, que cien mil hombres se habían comprometido públicamente a no hacer uso de licores fuertes, la cosa le había parecido más divertida que seria, y que no había visto bien, al principio, por qué estos ciudadanos tan sobrios no se contentaban con beber agua en familia. Pero había acabado por comprender que "estos cien mil americanos, espantados de los progresos que hacía en torno suyo la embriaguez, habían querido conceder a la sobriedad su patronato. Habían obrado precisamente como un gran señor que se vistiese muy sencillamente, a fin de inspirar a los simples ciudadanos el desprecio del lujo. Es necesario creer que si estos cien mil hombres hubiesen vivido en Francia cada uno de ellos se habría dirigido individualmente al gobiemo para pedirle que vigilara las tabernas en toda la superficie del reino".

Esto explica que las asociaciones intelectuales y morales de América, que nos hacen sonreír y que "comprendemos mal", sean tan necesarias al pueblo americano, "y quizá más", que las asociaciones políticas y profesionales, que nos son más familiares. La ciencia de la asociación, enuncia TOCQUEVILLE en su manera sentenciosa, es "la ciencia madre" en los países democráticos, aquella de cuyo progreso dependen los progresos de todas las demás. Entre las leyes que rigen las sociedades humanas hay una que le parece al autor particularmente precisa y clara; es esta: "Para que los hombres sigan siendo civilizados o lleguen a serlo, es necesario que entre

ellos se desarrolle y perfeccione el arte de asociarse, en la misma relación en que crece la igualdad de las condiciones".

Religión y libertad. "Uno de mis sueños, el principal al entrar en la vida política, era trabajar por conciliar el espíritu liberal y el espíritu religioso, la sociedad nueva y la Iglesia".

Este sueño de TOCQUEVILLE, que él definía así en 1843 a un amigo con desencantada pluma, se había, si no formado, al menos alimentado y fortificado ante el espectáculo de los Estados Unidos. TOCQUEVILLE había visto allí, más que conciliados, íntimamente unidos, aquellos dos espíritus que en Europa marchaban obstinadamente en sentido contrario. Religión y libertad habían presidido concertadamente la fundación de la Nueva Inglaterra por los puritanos, que llevaban al Nuevo Mundo su cristianismo "republicano y democrático". La libertad americana había podido ver en la religión "la compañera de sus luchas y de sus triunfos, la cuna de su infancia". Desde entonces, su acuerdo no había cesado nunca. La religión aseguraba las costumbres, y sin costumbres —piensa TOCQUEVILLE— no hay libertad. La religión facilitaba singularmente, por razones complejas, el uso de la libertad, el funcionamiento difícil de la democracia. Útil para todo el Estado, contribuyendo en primer término al mantenimiento de las instituciones políticas americanas, no era menos útil para la higiene interior de cada ciudadano en cuanto ciudadano.

"Es el despotismo el que puede pasarse sin la fe, no la libertad". Si la libertad puede permitirse relajar el vínculo político, es porque la fe estrecha el vínculo moral. "Al mismo tiempo que la ley permite al pueblo americano hacerlo todo, la religión le impide concebirlo todo y le prohíbe atreverse a todo". Sin lo cual, con el relajamiento de todos los lazos al mismo tiempo, la sociedad perecería. "¿Qué hacer con un pueblo dueño de sí mismo si no está sometido a Dios?".

Democracia es un movimiento perpetuo, agitación permanente del mundo político. Religión es inmutabilidad, inmovilidad del mundo moral. Esto compensa aquello. "La fijeza de las creencias extraterrestres —comenta EICHTAL— contiene las pasiones efímeras de los hombres".

Pero TOCQUEVILLE es formal: la religión no presta tales servicios al Estado americano sino porque está *estrictamente separada* de él, porque no se mezcla directamente con el gobierno político de la sociedad: a ella solo le pertenecen las almas, mientras que los ciudadanos le escapan. El catolicismo en los Estados Unidos se ha situado en esa concepción liberal, pues "los católicos de los Estados Unidos son a la vez los fieles más sometidos y los ciudadanos más independientes". Así, la religión, independiente de los poderes de la tierra, no es (como en Europa en donde la

política y la religión se enlazan íntimamente) herida por los golpes que afectan a estas potencias.

Pero la religión le sirve también a la libertad ayudándole a combatir, en el alma misma y en el corazón del ciudadano, las molestas inclinaciones democráticas que conocemos: individualismo, envidia mezquina, gusto del bienestar, que termina por ser degradante. Sin descanso elevar las almas y tenerlas dirigidas al cielo; esforzarse continuamente por hacerles sentir el "gusto del infinito"; el sentimiento de lo grande y el afecto por los placeres inmateriales, este es el más apremiante deber de los legisladores en la democracia. Ello no pueden realizarlo sin la ayuda de la religión, sin el estímulo del espiritualismo, de la idea de la inmortalidad del alma. A TOCQUEVILLE le horroriza la idea materialista de que "todo perece con el cuerpo", pues ve en ella la más temible enfermedad del espíritu de un pueblo democrático, porque ella lisonjea el vicio más instintivo de su corazón: la avidez de placeres materiales. Y si fuera necesario que una democracia exigiera entre el materialismo y la metensicosis, que "tampoco es racional", según el autor no habría que dudarlo, pues los ciudadanos correrían menos el riesgo de embrutecerse pensando que su alma va a pasar al cuerpo de un cerdo, que creyendo que ella no es nada".

6. CONCLUSIÓN

En las últimas páginas de su vigorosa obra, TOCQUEVILLE resume su pensamiento atormentado:

"He querido exponer a plena luz los peligros que la igualdad hace correr a la independencia humana, porque creo firmemente que estos peligros son los más formidables, así como los menos previstos, de todos los que encierra el porvenir. Pero no los creo insuperables".

Pues, con perdón de ciertas doctrinas que el autor juzga falsas y cobardes, ninguna fuerza "insuperable no inteligente", nacida del pasado, de la raza, del suelo o del clima, determina ni aplasta a los pueblos. En los vastos límites del círculo fatal que la Providencia traza alrededor de cada hombre, el hombre es "poderoso y libre; asimismo los pueblos". Para ser honradas y prósperas les basta todavía a las naciones democráticas "con quererlo"; TOCQUEVILLE se siente, al terminar su libro, "lleno de temores y lleno de esperanzas". Temores, ya sabemos cuáles. Esperanzas, los designios de Dios justo, la libertad humana.

"Las naciones de nuestros días no podrían hacer que, en su seno, no sean iguales las condiciones; *pero depende de ellas* que la igualdad las

conduzca a la servidumbre o a la libertad, a las luces o a la barbarie, a la prosperidad o a la miseria".

Con esta última frase —con este *sí* lúcido y digno, sin adulación y condicionado a la revolución igualitaria— y con el mismo acento grave y tenso, casi dramático, con que había comenzado, se acaba *La democracia en América...*

Ocho años más tarde estallaba en Francia la revolución de febrero de 1848.

PARTE CUARTA

SOCIALISMO Y NACIONALISMO (1848-1927)

> Se puede considerar una sociedad como una especie de gran animal. Yo entiendo esto como una metáfora; pero hay místicos que pretenden que este gran animal existe realmente, como vosotros y como yo... Esto no es más que mitología.
>
> (ALAIN)

INTRODUCCIÓN

1848 es una gran fecha. La revolución tiene una amplitud muy distinta que la de 1830. Continúa la Revolución de 1789, pero la sobrepasa. Nacida en Francia, se extiende a Europa: Prusia, Austria, Piamonte-Cerdeña. Sin invalidar, antes al contrario, las previsiones de TOCQUEVILLE, viene a complicar más aún la tarea de las "naciones de nuestros días". He aquí que sobre la pasión igualitaria se injerta la pasión social (socialismo), traducción, al mismo tiempo que estimulante, de los antagonismos sociales exagerados por la gran industria. El *Manifiesto comunista*, de MARX y ENGELS, publicado precisamente en febrero de 1848, marca, a este respecto, uno de los jalones intelectuales más importantes del siglo.

En lo sucesivo se producirá un asalto, de una violencia desconocida hasta entonces, a la tradición bajo todas sus formas, especialmente bajo su forma nacional. De donde se suscitará, por reacción, un nuevo tradicionalismo, una contrarrevolución intelectual rejuvenecida, que se apoyará en el nacionalismo, en la pasión nacional herida y en carne viva. La *Encuesta sobre la monarquía*, de CHARLES MAURRAS, aportará, en 1900, su fórmula original.

La *Encuesta* respira el odio a las "ideas de 1789", a la democracia parlamentaria y liberal. Sin embargo, esta democracia, en los hechos, en la política práctica, no cesaba de progresar entre 1900 y 1914. Hasta parece que debía integrar definitivamente el socialismo domesticado. Así, cuando GEORGES SOREL, escritor de extrema izquierda, y oscuro, por otra parte, con etiqueta de sindicalista revolucionario, reanuda desde otro ángulo, en sus *Reflexiones sobre la violencia*, aparecidas en 1908, la requisitoria antiparlamentaria, antiliberal, de la extrema derecha maurrasiana, las gentes serias del socialismo no ven en ello más que una paradoja. Por lo demás, no leen el libro, de lectura penosa, por añadidura, y que solo es apreciado por ciertas minorías intelectuales. Las *Reflexiones* no encontrarán su oportunidad histórica hasta después de la guerra de 1914-1918, cuando tantas decoraciones parlamentarias se derrumban y la violencia ideológica y material se desencadena: violencia de LENIN, violencia de MUSSOLINI, violencia de HITLER. Entonces, el libro de SOREL, gracias a su título, sobre todo, pasará por un gran libro profético, retrospectivamente. Se hará célebre (sin que se le lea mucho más, sin embargo), así como su ignorado autor.

Violencia de LENIN: contra el reformismo social, contra el socialismo parlamentario, predica la conquista del poder a viva fuerza por el proletariado revolucionario. Este sustituirá al Estado "burgués" por el Estado proletario. Pero ¿qué es el *Estado* en general, en sí, sino la organización de la violencia en provecho de una clase contra otra? ¿Y cuáles son, por tanto, frente al Estado, las tareas sucesivas del proletariado revolucionario? LENIN se explica sobre ello en *El Estado y la revolución*, una de las más significativas de las numerosas y desiguales obras de un hombre que, más que un inventor intelectual, fue un genio de la acción.

Violencia de MUSSOLINI: violencia de extrema derecha de un hombre llegado de la extrema izquierda; violencia completamente empírica al principio (su único programa: la voluntad de "gobernar a Italia"), cuya doctrina se forja *a posteriori*. El propio MUSSOLINI trabaja en ella. Su artículo "Fascismo", en la nueva Enciclopedia Italiana, expone a grandes rasgos agresivos la ideología política y social del régimen. Este artículo, sin embargo, no puede figurar entre las grandes obras políticas, en el sentido aquí definido. No fue a MUSSOLINI, sino a HITLER, su discípulo alemán (discípulo, al menos, según las apariencias), a quien estuvo reservada la tarea de escribir, algunos años antes de la conquista del poder, una obra de doctrina y de propaganda, *Mein Kampf*, destinada a la extraordinaria fortuna que todos conocen. La violencia, tanto en el plano ideológico como en el material, llega en ella al frenesí: al más lúcido, al más sagaz de los frenesíes. Toda una concepción del mundo, *Weltanschauung*, como gustan de decir los alemanes, se expresa allí, perfectamente insospechada por el fascismo; concepción extraña y regresiva, levantada directamente frente a la de MARX, y oponiendo a la *Clase*, la *Raza*.

Capítulo I

EL "MANIFIESTO DEL PARTIDO COMUNISTA", DE CARLOS MARX Y FEDERICO ENGELS (1848)

> El hecho decisivo, el acontecimiento histórico, es el crecimiento de una clase nueva... El proletariado es el personaje principal del drama.
>
> (Edouard Dolléans)

En un pequeño escrito de finales de 1847, que permaneció inédito hasta sus *Recuerdos*, Tocqueville, siempre al acecho del porvenir, atraía la atención de los políticos sobre el asalto intelectual que, desde hacía algún tiempo, se daba al derecho de propiedad: "¿Se cree que se daba al azar, al efecto de un capricho pasajero del espíritu humano, el ver aparecer por todas partes esas doctrinas singulares, que llevan diversos nombres, pero que tienen todas como principal carácter la negación del derecho de propiedad, cuyo ejercicio tienden todas, por lo menos, a limitar, a disminuir, a enervar?" Y poco tiempo después, hablando en la Cámara, el 29 de enero de 1848, el mismo Tocqueville advertía en términos solemnes a los diputados escépticos:

"Mirad lo que pasa en el seno de esas clases obreras.... ¿no veis que sus pasiones, de políticas, se han convertido en *sociales*? ¿No veis que poco a poco se extienden en su seno opiniones, ideas, que no van a derrocar solamente tales leyes, tal ministerio, tal gobierno inclusive, sino *la sociedad*, a hacerla vacilar sobre las bases en que reposa hoy? ¿No escucháis lo que se dice todos los días en su seno? ¿No oís que allí se repite sin cesar que todo lo que se encuentra por encima de ellas es incapaz e indigno de gobernarlas; que la división de los bienes hecha hasta hoy en el mundo es injusta, que la propiedad reposa sobre unas bases que no son las bases equitativas?...".

Todo lo que denunciaba así, dramáticamente, Tocqueville —esa controversia sobre el derecho de propiedad; estas doctrinas singulares que ata-

can a la sociedad misma, hasta en sus fundamentos económicos; estas ideas ambiciosas o locas que se proponen cambiar el mundo—, todo esto radicaba en una palabra, espantosa para unos, mágica y cargada de esperanza para otros: *socialismo.* Una variante del socialismo llevaba un nombre más espantoso todavía, o más mágico: *comunismo.*

1. Socialismo y comunismo

El socialismo, sin duda, tiene una lejana raíz en la lucha eterna entre los ricos y los pobres, entre los que tienen y los que no tienen, en la eterna reivindicación igualitaria, en el espíritu "de reparto". Pero en la antigüedad, en la Edad Media, en el siglo XVII, bajo la Revolución francesa inclusive, ninguna doctrina coherente y eficaz sostenía esta lucha, esta reivindicación, este espíritu. Gracchus Babeuf, discípulo de Robespierre, jefe de la *Conjuración de los iguales* de 1796, no representaba todavía más que la corriente democrática más avanzada de la Revolución, con una idea embrionaria, es cierto, de dictadura de la clase pobre, la más maltratada por la desigualdad social.

En verdad, para que se pudiera hablar de socialismo en el sentido moderno era menester que hubieran ocurrido ciertas transformaciones económicas y sociales, unidas al desarrollo de la gran industria. Era menester que hubiera nacido un *proletariado,* clase nueva y aparte, plantada en cierto modo en la nación histórica. Era menester que las condiciones de vida, a veces atroces, de este proletariado en Inglaterra y en Francia hubieran atraído la atención de filántropos, de economistas, de pensadores de todo origen; y suscitado en ellos una protesta en nombre de la justicia o de la caridad, y abierto así el proceso del *individualismo* económico (*o liberalismo o capitalismo*) sin freno. Las bases de este individualismo —olvidemos en adelante el sentido, muy particular, dado por Tocqueville a la palabra individualismo— eran la propiedad privada de los medios de producción; el provecho personal como motor único de la producción de las riquezas; la libre competencia o libre juego de la ley de la oferta y la demanda, excluyendo toda intervención del Estado político. He aquí que estas bases vuelven a ser controvertidas, siendo sometidas a una crítica más o menos metódica, hecha desde el punto de vista de los intereses de la clase industrial oprimida y explotada: el proletariado. Ni siquiera la libertad política, la libertad individualista de la Declaración de los derechos del hombre, es perdonada por esta crítica: pura libertad de derecho, "protección metafísica y muerta", que deja al débil a merced de los fuertes, como ocurre con la igualdad de derecho. Libertad e igualdad "formales", que era

necesario repensar de arriba abajo, no ya en el plano embaucador de la política pura, sino en el plano social, para darles por fin un contenido real.

Los nombres principales que marcan, antes de 1848, esta gran protesta *socialista son los de* SAINT-SIMON, FOURIER, OWEN, LOUIS BLANC, PROUDHON. La misma palabra *socialismo* parece haber sido forjada en 1832 por un saintsimoniano, Pierre Leroux, en oposición a *individualismo.*

SAINT-SIMON —gran señor venido a menos, que es el espíritu más atrevido, más inventor de su siglo— y los saintsimonianos sometieron a acusación a la propiedad privada, a la herencia, a las rentas sin trabajo. Entablaron la lucha contra la explotación del proletario, heredero directo, según ellos, del esclavo y del siervo. Soñaron con un Estado renovado, no ya político, sino productor, industrial, que distribuyera el trabajo, prestara dinero, organizara la producción. Porque para ellos el gobierno es cosa secundaria, pura fachada: lo que cuenta es la producción de todos los bienes necesarios a la felicidad del hombre y la organización de esta producción.

FOURIER, pequeño empleado de comercio, quiere crear, por medio del falansterio —gran hotel cooperativo—, un medio social nuevo, propicio a la libre expansión del hombre. Porque el medio capitalista es malo. FOURIER y, más netamente aún, su discípulo CONSIDÉRANT (*Principios del socialismo*, 1843), critican la industria, sus crisis de plétora o superproducción, su anarquía económica, de la que el obrero sufre, física y moralmente, todos los contragolpes, su seudolibre competencia que fabrica legiones famélicas de proletarios. CONSIDÉRANT escribe que "grandes depósitos de nueva aristocracia absorben, so pretexto de libre competencia, las riquezas nacionales". La libertad política, la soberanía del pueblo: ¡fachadas! "¡Valiente soberano —exclama FOURIER— ese pueblo que se muere de hambre!".

OWEN, gran patrono inglés, quiere regenerar la raza degenerada de los obreros. El capitalismo, con sus dos pilares, utilidad y libre utilidad, no le parece conforme al orden natural. Debe ser reemplazado por un sistema de producción en común, cooperativo, fundado en la asociación de los productores, que creará un medio social conforme al orden natural.

Socialistas "utópicos", estos OWEN, saintsimonianos, fourieristas, que sueñan con sociedades futuras, rechazan la acción política, tratan, por medio de pequeñas experiencias, de despejar el porvenir a sus invenciones sociales, se imaginan que la Historia se prestará dócilmente a la puesta en práctica de sus planes. Pero, por la penetración de su crítica, han inferido golpes decisivos al capitalismo.

LOUIS BLANC, que publica en 1839 *La organización del trabajo* —título significativo—, somete también a juicio la competencia y la libertad

política abstracta de 1789, ese espejismo embaucador. Propone el *taller social*, que agrupe a los obreros del mismo oficio; pero, a diferencia de FOURIER y de OWEN, "asociacionistas" utópicos, apela al Estado para financiar el taller, para reglamentarlo, para regularizar su producción. El Estado será el banquero de los pobres, a los que proporcionará instrumentos de trabajo. Tendrá a su disposición todos los medios necesarios para sustituir el gobierno del azar en la vida económica por un gobierno científico. La industria privada será progresivamente rechazada por la competencia victoriosa del taller social; "al cabo de una fase de antagonismo, cuyo desenlace no es dudoso, capitulará forzosamente, y entonces la producción industrial en su conjunto recibirá un impulso único que conjurará las crisis" (P. LOUIS).

PROUDHON, poderoso removedor de ideas, más fuerte y profundo que claro y eficaz, espíritu siempre en movimiento, aparece en 1840 con la *Primera memoria sobre la propiedad.* "La propiedad es el robo". Proceso jurídica y pausadamente seguido contra las rentas sin trabajo. El pensamiento de PROUDHON se despliega, se expande fluvial, penetrante y desconcertante, en sus *Contradicciones económicas o filosofía de la miseria* (1846). El autor tiene empeño en separarse violentamente de los socialistas que le han precedido: "El socialismo no es nada, nunca ha sido nada, nunca será nada". Es un error querer destruir, o incluso restringir, las fuerzas económicas existentes. Es menester "*contrabalancear* las unas con las otras", *equilibrarlas*, sin matar la libertad, fuerza económica por excelencia. Ciertamente, la economía está llena de contradicciones, en el sentido de que cada uno de sus aspectos, división del trabajo, maquinismo, etc., produce a la vez bienes y males. Es preciso formar con todas estas contradicciones "la ecuación general". ¿Cuál es esta? PROUDHON titubea aquí y deja entrever su teoría de la mutualidad (es decir, de la igualdad restablecida en el intercambio de servicios). La construcción es débil. El cuadro de las dificultades, inherentes a su misma naturaleza, en que se debate la economía capitalista de la época, es admirable. Se podrá escarnecer a PROUDHON, burlarse de los errores filosóficos y de las temeridades técnicas de este autodidacta genial, pero será necesario pasar por él y tomarle ideas, hasta cuando se le injurie.

PROUDHON, por lo demás, sabe injuriar también, y no se priva de ello. Si habla con desdén del socialismo anterior a él, árbol marchito que él pretende hacer reverdecer, trata con enojo, con furor, a los que son llamados —y se llaman a sí mismos— en la época *comunistas*.

Comunismo. Esta palabra cargaba el acento sobre la puesta en común de los bienes; evocaba una tendencia a la acción proletaria directa y brutal contra el orden social existente; designaba, en general, el "socialismo de

los obreros". El socialismo asustaba a los burgueses, pero era, sin embargo, un movimiento relativamente burgués comparado con el comunismo, movimiento obrero por esencia. El comunismo reprochaba al socialismo tener "entrada en los salones"; estar, en el fondo, más preocupado por reparar el viejo edificio capitalista y por ocultar sus visibles ratoneras, que por abatirlo en provecho de un mundo nuevo. A lo sumo, se trataba, como en los fourieristas, "de levantar un nuevo piso sobre el viejo cimiento podrido llamado capital". Pero ¿no se decoraba, en la burguesía, con el nombre de socialistas a los que ideaban mejoras en el régimen de prisiones, a los que hacían construir "asilos para pobres, hospitales, comedores populares"? ¡Puro escarnio!

Este *comunismo*, doctrina de los obreros desengañados de la política y que no esperaban ya nada más que una "transformación fundamental" de la sociedad, había sido primero bastante elemental. Vinculado al partido republicano, que conspiraba, después de 1815, contra los Borbones, y luego, después de 1830, contra Luis Felipe, se había alimentado de *babuvismo* igualitario, pues el episodio BABEUF en 1796 no había tenido alcance, pero el "mito" babuvista, transmitido a los obreros franceses por el viejo Buonarotti, uno de los compañeros de BABEUF, debía desempeñar un papel importante en la historia del movimiento proletario. Un nombre resume la atmósfera de clandestinidad, de conspiración y de violencia amotinadora en que evolucionaba el comunismo: el de BLANQUI, el célebre agitador. Las sociedades republicanas "Amigos del Pueblo", "Derechos del Hombre", "Familias", "Estaciones", que hasta 1839 amargaron la vida a Luis Felipe, eran nidos de comunismo. En 1836 las *Familias*, en 1837 las *Estaciones*, acentúan más aún el carácter *social* de sus tendencias. [Es que] entonces el proletariado llena casi por sí solo las asociaciones secretas" (P. LOUIS).

En los días 12 y 13 de mayo de 1839, la última insurrección obrera del reinado, en espera de la revolución de febrero de 1848, es aplastada en París por el ejército y la guardia nacional. Había sido fomentada por las *Estaciones*, la sociedad secreta dirigida por BLANQUI y BARBÈS. Ahora bien: es muy interesante saber que una sociedad secreta, no ya francesa, sino alemana, llamada *Liga de los justos*, había participado en la insurrección en las filas de *las Estaciones* y había sido diezmada en la derrota común. Había, en efecto, un comunismo alemán, que, acosado e impotente en Alemania, preparaba el porvenir en París, refugio político incierto, pero estimulante para el pensamiento. Por la fuerza de las cosas, los intelectuales y obreros alemanes refugiados de este modo en Francia estaban bajo la influencia estrecha del movimiento comunista parisiense.

Después del fracaso de 1839, los miembros de la *Liga de los justos* tuvieron que abandonar a París y buscar un nuevo refugio en Suiza, en Inglaterra y en otros lugares. Aprovechándose de la libertad de asociación y de reunión allí donde existía, continuaron su propaganda revolucionaria. Grupos comunistas se reconstituyeron de esta manera en diversas ciudades de Europa occidental. Su carácter se hizo más internacional que puramente alemán (aunque sus jefes siguiesen siendo alemanes, obreros o intelectuales). Tomaron como divisa: *todos los hombres son hermanos*. Pero las disensiones interiores, especialmente doctrinales, los minaban; las policías de los diversos Estados les daban caza. El grupo suizo, que adquirió importancia en torno al sastre Weitling, fue diezmado por procesos políticos, entre ellos el de 1843, que condenó a Weitling. El grupo de Londres se colocó entonces a la cabeza del movimiento: en él se mezclaban, con los alemanes, emigrados escandinavos, holandeses, húngaros, checos, rusos, eslavos, alsacianos, "imagen reducida del *comunismo* internacional futuro". En París se había reconstituido un grupo en que las ideas de CABET, autor de una utopía comunista publicada en 1840 (el *Viaje a Icaria*), hacían ahora competencia al viejo babuvismo.

Todos —escribe ANDLER— tenían un objetivo común: "adaptar a la situación política nueva la doctrina del partido, que había conducido a graves errores tácticos". Es aquí donde iban a intervenir de manera decisiva dos jóvenes teóricos alemanes, todavía desconocidos: CARLOS MARX y FEDERICO ENGELS.

2. MARX Y ENGELS

CARLOS MARX, hijo de un abogado judío alemán convertido al protestantismo, había nacido en Tréveris en 1818. Estudiante de una extraordinaria precocidad intelectual, se dedicó sobre todo a la historia, al derecho y a la filosofía. HEGEL, gigante del pensamiento, dominaba entonces la inteligencia alemana. MARX se alineó entre los "hegelianos de izquierda", disidentes de la ortodoxia del maestro. No pudiendo enseñar en la Universidad prusiana, prohibida a los sospechosos, entró en el periodismo avanzado. Tuvo que renunciar a escribir en Alemania y se desterró a París en 1843. Allí tuvo la revelación del carácter fundamental de la economía política, y rompió entonces con la filosofía hegeliana del derecho. Conoció a PROUDHON. En enero de 1845, GUIZOT lo expulsó de Francia, a petición del embajador de Prusia. Se refugió en Bruselas.

FEDERICO ENGELS pertenecía a una familia de ricos fabricantes de hilados. Su padre lo envió a Inglaterra a iniciarse en los negocios. Hegeliano

de izquierda como MARX, que era dos años mayor que él, descubrió el socialismo al contacto con la gran industria inglesa, que le inspiró un libro notable, aparecido en 1846, sobre *La situación de las clases trabajadoras en Inglaterra.* Había encontrado a MARX en París y fue a reunírsele en Bruselas para la más ferviente y modesta de las colaboraciones. Fue allí donde, entre 1845 y 1847, dieron cima a la doctrina —cuya invención, según ENGELS, corresponde a MARX solo— del *materialismo dialéctico*, ese "hegelianismo reformado" que, aplicado al estudio de las sociedades, termina en *materialismo histórico.* Esta doctrina iba precisamente a permitir a MARX y a ENGELS ejercer una acción determinante sobre los grupos comunistas de la *Liga de los justos.*

Estimando desde este momento que "la emancipación de los obreros debe ser obra de la clase obrera misma", no habían vacilado —nos dice ENGELS— en la elección de nombre. Serían comunistas, viendo en el socialismo un movimiento burgués. Notemos, sin embargo, que trataron de atraerse a PROUDHON. Nada más notable que la carta de fecha 17 de mayo de 1846, en que PROUDHON manifestaba sus reservas sobre las tendencias de MARX (en respuesta a la carta que este le había dirigido). Se leía en ella: "Busquemos juntos, si queréis, las leyes de la sociedad ...; pero, por Dios, después de haber demolido todos los dogmatismos, no pensemos a nuestra vez en imponer doctrinas al pueblo... no nos hagamos los jefes de una nueva intolerancia, no nos erijamos en apóstoles de una nueva religión, aunque sea la religión de la lógica, la religión de la razón". MARX había hecho alusión en su carta al *momento de la acción.* PROUDHON recoge la expresión. ¡Cómo! ¿Creerá MARX todavía en el "golpe de mano", en "lo que se llamaba antes una revolución, y que no es, pura y simplemente, más que una sacudida"? PROUDHON ya no cree en ella. Prefiere "hacer arder la propiedad a fuego lento, más bien que darle una nueva fuerza, haciendo un San Bartolomé de propietarios".

Marx y ENGELS, antes de integrarse definitivamente en el movimiento comunista, querían liquidar su confusa doctrina, en la que convivían pintorescamente el igualitarismo extremo a lo BABEUF, el cabetismo utópico, el "cristianismo primitivo" del sastre Weitling y diversos subproductos de filosofía alemana mal digerida. Un testigo ocular, el ruso ANIENKOF, ha contado la escena de ruptura con Weitling, que tuvo lugar en Bruselas, en marzo de 1846. El relato es apasionante. Se ve allí a ENGELS, "de alta estatura, derecho, distinguido como un inglés"; a MARX, con su "cabeza de león" cubierta de una espesa crin negra, con sus manos "cubiertas de pelo", con su traje "abrochado al revés", con sus modales torpes y nada mundanos, pero altivos, con un matiz de desprecio —los modales de un hombre que, a pesar de sus veintiocho años, tiene ya "el derecho y la fuerza de

exigir respeto"—. Se oye allí a MARX, su voz cortante, que tiene un sonido metálico, voz hecha para "emitir juicios radicales" sobre los hombres y las cosas, para pronunciar palabras imperativas que excluyen toda contradicción. Aquel tono —dice ANIENKOF, que emplea, refiriéndose a MARX, la expresión de *dictador* democrático— "expresaba la convicción profunda de que él tenía la misión de dominar los espíritus y de prescribirles leyes". La conversación termina con una violenta cólera de MARX contra Weitling cuando este trata de justificar su acción, fundada en "la idea de justicia, de solidaridad y de amor fraternal", y cuando se atreve a lanzar un sarcasmo contra los "análisis de gabinete, que se desarrollan lejos del mundo que sufre y de los tormentos del pueblo". Pegando un puñetazo sobre la mesa, que hace temblar la lámpara, exclama el dictador intelectual: "¡Jamás hasta hoy sirvió a nadie la ignorancia!".

Así es como, eliminando metódicamente, y brutalmente en ocasiones, todas las herejías, MARX y ENGELS forjaban de nuevo los grupos comunistas según sus propios puntos de vista doctrinales. En el curso del verano de 1847, un primer congreso, celebrado en Londres, decide la constitución de una *Liga de los comunistas*, "asociación internacional de trabajadores", naturalmente, clandestina. En septiembre aparecía una *Revista Comunista*, con el epígrafe *Proletarios de todos los países: uníos*. Era la nueva divisa, reemplazando a la antigua: "todos los hombres son hermanos", demasiado impregnada de cristianismo, de "ensueño amoroso" y debilitante. Se leía en este primer número, que sería también el último:

"No somos mercaderes de sistemas... No somos comunistas que quieran realizarlo todo por el amor... No somos comunistas que prediquen desde ahora la paz perpetua, mientras en todas partes nuestros adversarios se arman para el combate... No somos comunistas que crean que inmediatamente después de un combate sostenido victoriosamente el comunismo de los bienes puede ser introducido como por encanto... No somos comunistas que quieran aniquilar la libertad personal y hacer del mundo un gran cuartel o un gran taller...".

En noviembre-diciembre, un segundo congreso, celebrado igualmente en Londres, adoptaba los nuevos estatutos (artículo 1°: "El objetivo de la Liga es el derrocamiento de la burguesía, la dominación del proletariado, la abolición de la vieja sociedad burguesa, fundada en antagonismos de clase, y la fundación de una sociedad nueva, sin clases y sin propiedad privada"). El congreso decidía también, a propuesta de ENGELS, publicar un *Manifiesto* del partido, cuya redacción fue confiada a MARX. Este —con la colaboración de ENGELS— empleó más tiempo de lo que hubiera convenido. *El Manifiesto* no estaba del todo listo para su difusión —estaba toda-

los obreros". El socialismo asustaba a los burgueses, pero era, sin embargo, un movimiento relativamente burgués comparado con el comunismo, movimiento obrero por esencia. El comunismo reprochaba al socialismo tener "entrada en los salones"; estar, en el fondo, más preocupado por reparar el viejo edificio capitalista y por ocultar sus visibles ratoneras, que por abatirlo en provecho de un mundo nuevo. A lo sumo, se trataba, como en los fourieristas, "de levantar un nuevo piso sobre el viejo cimiento podrido llamado capital". Pero ¿no se decoraba, en la burguesía, con el nombre de socialistas a los que ideaban mejoras en el régimen de prisiones, a los que hacían construir "asilos para pobres, hospitales, comedores populares"? ¡Puro escarnio!

Este *comunismo*, doctrina de los obreros desengañados de la política y que no esperaban ya nada más que una "transformación fundamental" de la sociedad, había sido primero bastante elemental. Vinculado al partido republicano, que conspiraba, después de 1815, contra los Borbones, y luego, después de 1830, contra Luis Felipe, se había alimentado de *babuvismo* igualitario, pues el episodio BABEUF en 1796 no había tenido alcance, pero el "mito" babuvista, transmitido a los obreros franceses por el viejo Buonarotti, uno de los compañeros de BABEUF, debía desempeñar un papel importante en la historia del movimiento proletario. Un nombre resume la atmósfera de clandestinidad, de conspiración y de violencia amotinadora en que evolucionaba el comunismo: el de BLANQUI, el célebre agitador. Las sociedades republicanas "Amigos del Pueblo", "Derechos del Hombre", "Familias", "Estaciones", que hasta 1839 amargaron la vida a Luis Felipe, eran nidos de comunismo. En 1836 las *Familias*, en 1837 las *Estaciones*, acentúan más aún el carácter *social* de sus tendencias. [Es que] entonces el proletariado llena casi por sí solo las asociaciones secretas" (P. LOUIS).

En los días 12 y 13 de mayo de 1839, la última insurrección obrera del reinado, en espera de la revolución de febrero de 1848, es aplastada en París por el ejército y la guardia nacional. Había sido fomentada por las *Estaciones*, la sociedad secreta dirigida por BLANQUI y BARBÈS. Ahora bien: es muy interesante saber que una sociedad secreta, no ya francesa, sino alemana, llamada *Liga de los justos*, había participado en la insurrección en las filas de *las Estaciones* y había sido diezmada en la derrota común. Había, en efecto, un comunismo alemán, que, acosado e impotente en Alemania, preparaba el porvenir en París, refugio político incierto, pero estimulante para el pensamiento. Por la fuerza de las cosas, los intelectuales y obreros alemanes refugiados de este modo en Francia estaban bajo la influencia estrecha del movimiento comunista parisiense.

Después del fracaso de 1839, los miembros de la *Liga de los justos* tuvieron que abandonar a París y buscar un nuevo refugio en Suiza, en Inglaterra y en otros lugares. Aprovechándose de la libertad de asociación y de reunión allí donde existía, continuaron su propaganda revolucionaria. Grupos comunistas se reconstituyeron de esta manera en diversas ciudades de Europa occidental. Su carácter se hizo más internacional que puramente alemán (aunque sus jefes siguiesen siendo alemanes, obreros o intelectuales). Tomaron como divisa: *todos los hombres son hermanos*. Pero las disensiones interiores, especialmente doctrinales, los minaban; las policías de los diversos Estados les daban caza. El grupo suizo, que adquirió importancia en torno al sastre Weitling, fue diezmado por procesos políticos, entre ellos el de 1843, que condenó a Weitling. El grupo de Londres se colocó entonces a la cabeza del movimiento: en él se mezclaban, con los alemanes, emigrados escandinavos, holandeses, húngaros, checos, rusos, eslavos, alsacianos, "imagen reducida del *comunismo* internacional futuro". En París se había reconstituido un grupo en que las ideas de CABET, autor de una utopía comunista publicada en 1840 (el *Viaje a Icaria*), hacían ahora competencia al viejo babuvismo.

Todos —escribe ANDLER— tenían un objetivo común: "adaptar a la situación política nueva la doctrina del partido, que había conducido a graves errores tácticos". Es aquí donde iban a intervenir de manera decisiva dos jóvenes teóricos alemanes, todavía desconocidos: CARLOS MARX y FEDERICO ENGELS.

2. MARX Y ENGELS

CARLOS MARX, hijo de un abogado judío alemán convertido al protestantismo, había nacido en Tréveris en 1818. Estudiante de una extraordinaria precocidad intelectual, se dedicó sobre todo a la historia, al derecho y a la filosofía. HEGEL, gigante del pensamiento, dominaba entonces la inteligencia alemana. MARX se alineó entre los "hegelianos de izquierda", disidentes de la ortodoxia del maestro. No pudiendo enseñar en la Universidad prusiana, prohibida a los sospechosos, entró en el periodismo avanzado. Tuvo que renunciar a escribir en Alemania y se desterró a París en 1843. Allí tuvo la revelación del carácter fundamental de la economía política, y rompió entonces con la filosofía hegeliana del derecho. Conoció a PROUDHON. En enero de 1845, GUIZOT lo expulsó de Francia, a petición del embajador de Prusia. Se refugió en Bruselas.

FEDERICO ENGELS pertenecía a una familia de ricos fabricantes de hilados. Su padre lo envió a Inglaterra a iniciarse en los negocios. Hegeliano

de izquierda como MARX, que era dos años mayor que él, descubrió el socialismo al contacto con la gran industria inglesa, que le inspiró un libro notable, aparecido en 1846, sobre *La situación de las clases trabajadoras en Inglaterra.* Había encontrado a MARX en París y fue a reunírsele en Bruselas para la más ferviente y modesta de las colaboraciones. Fue allí donde, entre 1845 y 1847, dieron cima a la doctrina —cuya invención, según ENGELS, corresponde a MARX solo— del *materialismo dialéctico*, ese "hegelianismo reformado" que, aplicado al estudio de las sociedades, termina en *materialismo histórico.* Esta doctrina iba precisamente a permitir a MARX y a ENGELS ejercer una acción determinante sobre los grupos comunistas de la *Liga de los justos.*

Estimando desde este momento que "la emancipación de los obreros debe ser obra de la clase obrera misma", no habían vacilado —nos dice ENGELS— en la elección de nombre. Serían comunistas, viendo en el socialismo un movimiento burgués. Notemos, sin embargo, que trataron de atraerse a PROUDHON. Nada más notable que la carta de fecha 17 de mayo de 1846, en que PROUDHON manifestaba sus reservas sobre las tendencias de MARX (en respuesta a la carta que este le había dirigido). Se leía en ella: "Busquemos juntos, si queréis, las leyes de la sociedad ...; pero, por Dios, después de haber demolido todos los dogmatismos, no pensemos a nuestra vez en imponer doctrinas al pueblo... no nos hagamos los jefes de una nueva intolerancia, no nos erijamos en apóstoles de una nueva religión, aunque sea la religión de la lógica, la religión de la razón". MARX había hecho alusión en su carta al *momento de la acción.* PROUDHON recoge la expresión. ¡Cómo! ¿Creerá MARX todavía en el "golpe de mano", en "lo que se llamaba antes una revolución, y que no es, pura y simplemente, más que una sacudida"? PROUDHON ya no cree en ella. Prefiere "hacer arder la propiedad a fuego lento, más bien que darle una nueva fuerza, haciendo un San Bartolomé de propietarios".

Marx y ENGELS, antes de integrarse definitivamente en el movimiento comunista, querían liquidar su confusa doctrina, en la que convivían pintorescamente el igualitarismo extremo a lo BABEUF, el cabetismo utópico, el "cristianismo primitivo" del sastre Weitling y diversos subproductos de filosofía alemana mal digerida. Un testigo ocular, el ruso ANIENKOF, ha contado la escena de ruptura con Weitling, que tuvo lugar en Bruselas, en marzo de 1846. El relato es apasionante. Se ve allí a ENGELS, "de alta estatura, derecho, distinguido como un inglés"; a MARX, con su "cabeza de león" cubierta de una espesa crin negra, con sus manos "cubiertas de pelo", con su traje "abrochado al revés", con sus modales torpes y nada mundanos, pero altivos, con un matiz de desprecio —los modales de un hombre que, a pesar de sus veintiocho años, tiene ya "el derecho y la fuerza de

exigir respeto"—. Se oye allí a MARX, su voz cortante, que tiene un sonido metálico, voz hecha para "emitir juicios radicales" sobre los hombres y las cosas, para pronunciar palabras imperativas que excluyen toda contradicción. Aquel tono —dice ANIENKOF, que emplea, refiriéndose a MARX, la expresión de *dictador* democrático— "expresaba la convicción profunda de que él tenía la misión de dominar los espíritus y de prescribirles leyes". La conversación termina con una violenta cólera de MARX contra Weitling cuando este trata de justificar su acción, fundada en "la idea de justicia, de solidaridad y de amor fraternal", y cuando se atreve a lanzar un sarcasmo contra los "análisis de gabinete, que se desarrollan lejos del mundo que sufre y de los tormentos del pueblo". Pegando un puñetazo sobre la mesa, que hace temblar la lámpara, exclama el dictador intelectual: "¡Jamás hasta hoy sirvió a nadie la ignorancia!".

Así es como, eliminando metódicamente, y brutalmente en ocasiones, todas las herejías, MARX y ENGELS forjaban de nuevo los grupos comunistas según sus propios puntos de vista doctrinales. En el curso del verano de 1847, un primer congreso, celebrado en Londres, decide la constitución de una *Liga de los comunistas*, "asociación internacional de trabajadores", naturalmente, clandestina. En septiembre aparecía una *Revista Comunista*, con el epígrafe *Proletarios de todos los países*: *uníos*. Era la nueva divisa, reemplazando a la antigua: "todos los hombres son hermanos", demasiado impregnada de cristianismo, de "ensueño amoroso" y debilitante. Se leía en este primer número, que sería también el último:

"No somos mercaderes de sistemas... No somos comunistas que quieran realizarlo todo por el amor... No somos comunistas que prediquen desde ahora la paz perpetua, mientras en todas partes nuestros adversarios se arman para el combate... No somos comunistas que crean que inmediatamente después de un combate sostenido victoriosamente el comunismo de los bienes puede ser introducido como por encanto... No somos comunistas que quieran aniquilar la libertad personal y hacer del mundo un gran cuartel o un gran taller...".

En noviembre-diciembre, un segundo congreso, celebrado igualmente en Londres, adoptaba los nuevos estatutos (artículo 1º: "El objetivo de la Liga es el derrocamiento de la burguesía, la dominación del proletariado, la abolición de la vieja sociedad burguesa, fundada en antagonismos de clase, y la fundación de una sociedad nueva, sin clases y sin propiedad privada"). El congreso decidía también, a propuesta de ENGELS, publicar un *Manifiesto* del partido, cuya redacción fue confiada a MARX. Este —con la colaboración de ENGELS— empleó más tiempo de lo que hubiera convenido. *El Manifiesto* no estaba del todo listo para su difusión —estaba toda-

vía encuadernándose— cuando estalló en París la revolución de febrero de 1848, revolución con predominio obrero que TOCQUEVILLE había hecho prever en los términos ya conocidos.

3. PLAN DEL "MANIFIESTO"

"Un espectro obsesiona a Europa: el espectro del *comunismo*. Todas las potencias de la vieja Europa se han ligado en una santa cruzada para perseguir a este espectro: el Papa y el zar, Metternich y Guizot, los radicales de Francia y los policías de Alemania. ¿Dónde hay partido de oposición que sus adversarios en el poder no hayan calificado de *comunista*? ¿Dónde hay un partido de oposición que no haya devuelto el reproche infamante de *comunismo* a los hombres de oposición más avanzados, tanto como a sus adversarios reaccionarios?...".

El documento famoso, que comienza con estas líneas agresivas e irónicas, es muy corto. La edición original alemana, aparecida en Londres, comprende veintitrés páginas en octavo. La traducción francesa más reciente (1934), la de MOLITOR, que seguimos en este capítulo, con preferencia a la de LAURA LAFARGUE, hija de MARX, y a la de Ch. ANDLER (1901), comprende sesenta y siete.

El plan es muy simple. Cuatro partes. La primera, titulada *Burgueses y proletarios*, es un fresco grandioso de filosofía de la Historia. Es el núcleo del *Manifiesto*, su parte vital (y la de todo el marxismo, en nuestro sentir). La segunda parte, titulada *Proletarios y comunistas*, explica la posición de los comunistas con relación al conjunto de los proletarios y rechaza los reproches hechos al comunismo por la "burguesía". Bajo el título *Literatura socialista y comunista*, la tercera parte pasa sarcásticamente revista a las diversas formas "reaccionarias" o "feudales", "pequeño-burguesas", "conservadoras" o "burguesas" y "crítico-utópicas", del movimiento social de la época. La cuarta parte, muy breve, precisa *la posición de los comunistas frente a otros partidos de la oposición*. "En una palabra —leemos allí—, los comunistas apoyan en todas partes cualquier movimiento revolucionario contra el estado social y político existente. En todos estos movimientos ponen en primer plano, como cuestión fundamental, la cuestión de la propiedad... En fin, los comunistas trabajan en todas partes por la unión y el entendimiento de los partidos democráticos de todos los países".

Las dos últimas partes, que traducían un estado de cosas pasajero, han envejecido. Son interesantes de releer en la medida en que, como todo el *Manifiesto*, marcan la áspera voluntad de los autores de separar radical-

mente el comunismo "científico" de todo lo que no es él, de oponer sin contemplaciones la verdad científica a la "ignorancia" —esa ignorancia tan agriamente reprochada al sastre Weitling por el imperioso filósofo MARX—. Pero es en las dos primeras partes donde se debe centrar un estudio actual del *Manifiesto*. El "burgués", el "proletario", el "comunista", he ahí los tres protagonistas del gran desarrollo histórico cuyas leyes creen revelarnos MARX y ENGELS, dando cuenta a la vez del pasado, del presente y del porvenir. En las dos primeras partes, y sobre todo en la primera, se encuentra enunciado y aplicado bajo sus diversos aspectos lo que, en su prefacio a la edición de 1883, llamará ENGELS *la idea fundamental y directriz del Manifiesto*, "propiedad exclusiva y absoluta de MARX". Idea que —explica ENGELS— es la siguiente:

"Es que la producción económica y la organización social que de ella resulta *necesariamente* para cada época de la historia constituyen la base de la historia política e intelectual de esta época; que, por consiguiente (desde la disolución de la antigua propiedad común del suelo), toda la historia ha sido una historia de lucha de clases, de luchas entre clases explotadas y clases explotadoras, entre clases dirigidas y clases dirigentes, en los diversos estadios de la evolución social; pero que esta lucha ha llegado en la actualidad a una fase en que la clase explotada y oprimida (el proletariado) no puede ya liberarse de la clase que la explota y oprime (la burguesía) sin liberar al mismo tiempo y para siempre a la sociedad entera de la explotación, de la opresión y de las luchas de clases".

Este pasaje de ENGELS, juez calificado en la materia, es capital para la inteligencia del *Manifiesto*. Él nos proporciona, sin disputa, el hilo director. Vamos a seguirlo fielmente. Agregaremos solamente un análisis de lo que constituye el fondo de *Proletarios y comunistas*, a saber: que los comunistas son los únicos depositarios, por parte del proletariado, de la *idea fundamental y directriz* enunciada por ENGELS; por lo que son impermeables a los reproches "burgueses", que no traducen más que la ignorancia "burguesa" del desarrollo histórico.

4. MATERIALISMO DIALÉCTICO Y MATERIALISMO HISTÓRICO

"La producción económica y la organización social que de ella resulta necesariamente para cada época de la historia, constituyen la base de la historia política e intelectual de esta época...".

Con esta frase, ENGELS definió el "materialismo histórico", que es el postulado mismo sobre el cual reposa todo el marxismo. Pero este materialismo *histórico* no es él mismo más que la aplicación a la historia de una filosofía general de la naturaleza y del hombre: el *materialismo dialéctico*.

Materialismo. La filosofía alemana, de KANT a HEGEL, pasando por FICHTE, había llevado al extremo, si no al absurdo, la concepción de la autonomía del espíritu con relación a la materia, a la naturaleza. HEGEL había desembocado en el *idealismo* absoluto, según el cual el mundo real no era más que una realización progresiva de la Idea pura, absoluta, existente desde toda la eternidad. Sistema que conducía a conclusiones cristianas y políticamente conservadoras, en las cuales insistían los hegelianos de derecha. Los hegelianos de izquierda, FEUERBACH (*Esencia del cristianismo*, 1842) y después MARX, reaccionan. El mundo material, perceptible por los sentidos, era la única realidad; fuera de él no había nada;. los seres superiores creados por la imaginación religiosa de los hombres no eran más que "el reflejo fantástico" de su propio ser. La conciencia y el pensamiento del hombre, por trascendentes que parecieran, no eran más que los productos de un órgano material, corporal: el cerebro. Así se desvanecían todas las "extravagancias idealistas", todos los "cuentos fantásticos".

Materialismo, pero dialéctico. En este sentido, un MARX, un ENGELS, aunque habiendo repudiado el idealismo absoluto, seguían siendo hegelianos. Rechazaban el "sistema", de prolongaciones conservadoras, del maestro. Conservaban el "método" de investigación y de conocimiento, la *dialéctica* hegeliana, arma revolucionaria —estimaban ellos— de primera fuerza. El método dialéctico —reactualizando el vigoroso pensamiento del viejo HERÁCLITO— estudiaba las cosas en cuanto *processus*, en cuanto realidades *en movimiento*, en perpetuo devenir, presas en la ola ininterrumpida de la vida. Se oponía, por eso, al método tradicional del conocimiento o método "metafísico"; este estudiaba las cosas en cuanto objetos *fijos*, hechos de una vez para siempre, y como muertos, y se dejaba paralizar por pretendidas antinomias de lo verdadero y de lo falso, del bien y del mal. La *dialéctica* incluía la doble y conjunta idea de movimiento y de contradicciones superadas. Después de la *tesis* o afirmación, venía la *antítesis* o negación, seguida de la *síntesis* o negación de la negación: era la "tríada" hegeliana, el "proceso dialéctico", según el cual la realidad progresaba por las contradicciones mismas que engendraba y resolvía, y como por saltos sucesivamente preparados. Pero HEGEL, para quien los objetos reales no eran más que los reflejos de tal o cual grado de la Idea absoluta, había aplicado el movimiento dialéctico a la Idea desarrollándose a sí misma. En tanto que MARX, para quien la idea no es más que el reflejo de un objeto real en el cerebro, no puede ver, por el contrario, en la dialéctica más que la ciencia de las leyes generales del movimiento del mundo exterior, así como del movimiento del pensamiento, reflejo, por lo demás, del precedente. MARX, en suma, *le da la vuelta* al hegelianismo, lo vuelve a poner en pie, "con la cabeza arriba" (en HEGEL, la dialéctica, a consecuencia del error

idealista, andaba cabeza abajo). Y, al mismo tiempo, MARX libera todas las virtualidades revolucionarias que el método, sin saberlo su propio genial inventor, encubría.

¿No implicaba, en efecto, este método dialéctico que no había ninguna verdad absoluta, definitiva, sagrada? ¿No mostraba "la caducidad de todas las cosas y en todas las cosas"? ¿No enseñaba que la verdad residía, en adelante, "en el proceso del conocimiento mismo, en el largo desarrollo histórico de la ciencia, que asciende desde los grados inferiores a los superiores del conocimiento, pero sin llegar nunca, por el descubrimiento de una supuesta verdad absoluta, al punto en que ya no puede avanzar más"? Nada existía excepto ese proceso ininterrumpido del devenir y de lo transitorio, esa ascensión ininterrumpida de lo inferior a lo superior, de la cual la propia filosofía dialéctica era un simple "reflejo en el cerebro pensante" (ENGELS).

Materialismo dialéctico, que hay que distinguir bien del materialismo *vulgar*. Porque, claro está, lo que el lenguaje ordinario llama "materialismo" no tiene nada que ver aquí: es, como dice ENGELS, "glotonería, embriaguez, placeres de los sentidos, tren de vida fastuoso, codicia, avaricia, avidez, persecución de beneficios y especulación en la Bolsa". ¡Sórdido materialismo este y en modo alguno filosófico! Pero la historia de la filosofía conocía el materialismo anglofrancés, el de HOBBES y los enciclopedistas. Puramente mecanicista, porque la química y la biología estaban todavía en la infancia; no viendo en el hombre más que una máquina; estrecho y trivial, incapaz de considerar el mundo en cuanto proceso y, por consiguiente, de remontarse a las causas determinantes de la historia de la sociedad, este materialismo anglofrancés, no dialéctico, merecería, por estas razones, el nombre de *vulgar*.

Materialismo histórico. Es, como se ha visto, la aplicación a la Historia, o, dicho de otro modo, al estudio de la vida social a través de las edades, de la filosofía particular resultante del nuevo sesgo de hegelianismo que acabamos de exponer.

No pudiendo ser, como en HEGEL, la idea, un simple reflejo, el motor de la Historia, este motor debe encontrarse en el mundo material. MARX ha explicado, en el célebre prefacio de su *Crítica de la economía política*, que anuncia el famoso *Capital*, cómo sus investigaciones en París y en Bruselas lo habían orientado en este sentido.

Se le hizo claro que las relaciones jurídicas y las formas políticas del Estado y, más generalmente, las formas ideológicas, religiosas, artísticas o filosóficas, no podían ser comprendidas "ni por sí mismas ni por el supuesto desarrollo general del espíritu humano", sino que tenían, por el con-

trario, su raíz en las relaciones materiales de la vida; o, dicho, de otro modo, tenían su raíz en aquellas relaciones que estudiaba la economía política, ciencia clave para todo, lo resto, que la escuela inglesa, con ADAM SMITH y DAVID RICARDO, había perfeccionado. "En la producción social de los medios de existencia —escribe MARX— los hombres contraen relaciones determinadas, necesarias e independientes de su voluntad, *relaciones de producción* que son correlativas a un estadio determinado del desarrollo de sus *fuerzas productivas*. Todo el conjunto de estas relaciones de la producción forma la estructura económica de la sociedad". Esta estructura económica es la base real, fundamental, la *infraestructura*, sobre la cual está edificada toda una *superestructura* jurídica, política, intelectual o "ideológica". Así, el modo de producción de la vida material "determina, en general, el proceso social, político e intelectual de la vida". Un modo de producción dado —el molino mediante fuerza humana, de la época feudal—, determina *necesariamente* una estructura social dada (o sea una división concreta en *clases)*, de donde se sigue *necesariamente* cierta organización política, jurídica, ciertos sentimientos y ciertas ideas: sentimientos-reflejos e ideas-reflejas. MARX habla de las "formas sociales determinadas de la conciencia" que corresponden a la infraestructura económica. Precisa y decide: *"no es la conciencia del hombre lo que determina su manera de ser, sino que es, por el contrario, su manera de ser social la que determina su conciencia"*.

El modo de producción cambia, y el modo de diferenciación social o división en clases, que le corresponde necesariamente, cambia también. Estos cambios se operan dialécticamente, por el juego hegeliano de las contradicciones internas o antagonismos que toda realidad social lleva consigo, y que traduce la expresión *lucha de clases...*

Estas largas explicaciones eran indispensables, porque materialismo dialéctico y materialismo histórico constituyen los basamentos filosóficos del *Manifiesto.* El marxismo, antes que una economía y una política, es una filosofía, en particular una filosofía de la historia, y vale en definitiva lo que vale esta filosofía. Pero *el Manifiesto* mismo no se embrolla con razonamientos filosóficos desarrollados. Destinado a ganar prácticamente al proletariado, "comenzando por el de Alemania", para una doctrina al fin científica del movimiento social, enuncia y afirma más que demuestra. Se preocupa solo por poner de relieve los rasgos más generales y más fácilmente accesibles de la doctrina, al mismo tiempo que los más directamente utilizables para el combate inmediato. "Ya es tiempo sobrado de que los comunistas expongan abiertamente, a la faz del mundo entero, sus ideas, sus fines, sus tendencias, y opongan a la leyenda del espectro comunista un manifiesto del partido mismo". La exposición técnica del hegelianismo

redivivo no tenía nada que hacer en un documento que presenta, con este acento decidido, su razón de ser práctica. Todo lo que era necesario y suficiente era que el *Manifiesto* diese, bajo una forma dogmática que excluyera la discusión, la conclusión de la larga cadena de razonamientos que precede, a saber: que el motor de la Historia es, en último análisis, la lucha de clases. Es lo que hace, desde la primera frase de la primera parte, nuestro documento:

"*Burgueses y proletarios. La historia de toda sociedad pasada* [variante ANDLER: "toda la historia de la sociedad humana hasta hoy"] *es la historia de las luchas de clases*".

5. LA LUCHA DE CLASES: BURGUESES Y PROLETARIOS

"... *luchas entre clases explotadas y clases explotadoras, entre clases dirigidas y clases dirigentes, en los diversos estadios de la evolución social, en la actualidad... la clase explotada y oprimida [es] el proletariado ...; la clase que lo explota y oprime, la burguesía*".

Se habrán reconocido los términos en que ENGELS, en 1883, desarrolla el segundo aspecto de la idea "fundamental y directriz" del *Manifiesto*. Desde que desapareció la antigua propiedad común del suelo, ley de las comunidades primitivas (que ignoraban la apropiación privada de los medios de producción), la opresión, la explotación del hombre por el hombre, hicieron su aparición. Fueron el fruto de la división de la sociedad en clases particulares, a consecuencia del nuevo régimen de la propiedad. La historia, la historia propiamente dicha, transmitida *por escrito*, que es posterior a esta división, nos ha transmitido el sombrío cuadro de la opresión —y de la lucha correlativa— desde la antigüedad. El *Manifiesto* la resume en grandes rasgos fulgurantes:

"Hombre libre y esclavo, patricio y plebeyo, barón y siervo, maestro artesano y oficial, en una palabra, opresores y oprimidos, estuvieron en constante oposición unos contra otros y libraron una lucha sin tregua, unas veces disimulada y otras veces abierta, que terminó siempre con una transformación revolucionaria de la sociedad entera o con la destrucción común de las clases en lucha... La sociedad burguesa moderna, surgida del derrumbamiento de la sociedad feudal, no abolió las oposiciones de clases. No hizo más que sustituir las antiguas por nuevas clases, por nuevas condiciones de opresión y por nuevas formas de lucha. Pero nuestra época, la época de la burguesía, tiene esto de particular: que ha *simplificado* las oposiciones de clase. Cada vez más la sociedad entera se divide en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases diametralmente opuestas la una a la otra: la burguesía y el proletariado".

"Burgués", "burguesía", tienen, en la lengua marxista un sentido especial (si no se tiene cuidado con él, se cometen muchos contrasentidos). Burgués es sinónimo de detentador del capital, de capitalista, de gran industrial que, gracias a la posesión de un capital importante, hace trabajar a un número apreciable de asalariados. "Los millonarios industriales, los jefes de ejércitos industriales enteros, los burgueses modernos": —así se expresa el *Manifiesto*—. ENGELS escribe: "La burguesía, es decir, el gran capital". MARX y ENGELS nos muestran cómo esta burguesía, o, dicho de otro modo, esta clase capitalista, ha surgido, dialécticamente, de la descomposición de la sociedad feudal, destrozada por sus contradicciones internas. A consecuencia de los grandes descubrimientos, de la aparición de mercados nuevos, del aumento de las mercancías y de los medios de cambio, ha habido contradicción creciente entre la extensión de las necesidades y el modo de producción, ya superado: el taller corporativo. Este último fue reemplazado por la manufactura con su división del trabajo, mientras que una clase media industrial sustituía a los maestros de veedurías. Habiendo resultado, a su vez, insuficiente el modo manufacturero ante la extensión ininterrumpida de los mercados y de las necesidades, la gran industria moderna, hija de la máquina de vapor, reemplazó a la manufactura, y el burgués moderno reemplazó a la clase media industrial. Al mismo tiempo, el mercado mundial se vio, por fin, realizado. Comercio, navegación, comunicaciones por tierra, tomaron un impulso inaudito. De donde un nuevo salto adelante de la gran industria. Esta aumenta sus capitales y "empuja al segundo término a todas las clases legadas por la Edad Media": aristocracia feudal, pequeños labradores, pequeña burguesía. Por otra parte, al lado de esta pequeña burguesía de origen medieval, el proceso histórico va a constituir otra, intermedia entre el proletariado y la burguesía propiamente dicha.

La burguesía moderna, clase actualmente dominante, es, pues, el producto de una serie de revoluciones operadas en el modo de producción y en los medios de comunicación. Cada vez que las relaciones de producción existentes (jurídicamente traducidas por relaciones de propiedad) dejaron de corresponder al desarrollo de las fuerzas productivas, se convirtieron así en trabas y en cadenas que era necesario romper y fueron rotas. Y, sobre los restos del taller corporativo, de la manufactura, ha acabado por entronizarse el jefe de la gran fábrica capitalista, a la cabeza de un verdadero ejército industrial, el *burgués* en sentido marxista.

Y como la historia política no hace más que reflejar los cambios en la diferencia social, los cuales, a su vez, resultan de los cambios en el modo de producción, "cada una de estas etapas de desarrollo de la burguesía venía acompañada de un progreso *político correspondiente.* Clase oprimi-

da bajo la dominación de los señores feudales, asociación armada y autónoma en la comuna; aquí, república urbana independiente; allí, tercer estado trabajador de la monarquía; después, en la época de la manufactura, contrapeso de la nobleza en la monarquía con Estados provinciales, o en la monarquía absoluta, y fundamento esencial de las grandes monarquías en general, la burguesía, desde la creación de la gran industria y del mercado mundial, ha conquistado finalmente la soberanía política exclusiva en el Estado representativo moderno. *El gobierno moderno no es más que una delegación que gestiona los asuntos comunes de toda la clase burguesa*".

¿Va a condenar el *Manifiesto*, aunque solo sea con una palabra, esta ascensión ávida de la burguesía a la supremacía económica y política? Tal condenación, en nombre de no se sabe qué absoluto, sería antidialéctica. La dialéctica —esta es su única concesión al espíritu conservador— admite que ciertas etapas del desenvolvimiento de la sociedad hayan podido ser necesarias y justificadas "para su época y sus condiciones", pero solamente en esa medida. Un revolucionario dialéctico, científico, debe saber reconocer la "necesidad histórica" en la ascensión de la burguesía. Debe, incluso, estar agradecido a esta clase social por el papel eminentemente revolucionario que ha desempeñado desde la Edad Media en todos los dominios.

Papel revolucionario en materia *económica*, bien entendido. Ella fue la primera que demostró lo que puede la actividad humana. ¿Qué son "las pirámides de Egipto, los acueductos romanos y las catedrales góticas" al lado de las maravillas que ella realizó?

"Durante su supremacía de clase, apenas secular, ella creó medios de producción más compactos y enormes que todas las generaciones anteriores reunidas. Las fuerzas naturales domadas, el maquinismo, la aplicación de la química a la industria y a la agricultura, la navegación a vapor, los ferrocarriles, el telégrafo eléctrico, los continentes enteros roturados, los ríos hechos navegables, poblaciones enteras brotadas del suelo; ¿qué siglo anterior presentía que tales fuerzas productoras dormitasen en el seno del trabajo social?".

¿No se creería leer un himno al industrialismo, digno de los saintsimonianos?

Papel no menos revolucionario, emancipador y progresivo de la burguesía, en materia de *sentimientos* y de *costumbres*. *Ella* ha desgarrado todos los velos, ha arrancado todas las máscaras que ocultaban el lado malo de la naturaleza humana y ha puesto al desnudo implacablemente las ilusiones que solo pueden retardar el progreso dialéctico. Ella ha disuelto así mismo todo lo que era estable, y, con ello, ha acelerado también el proceso histórico. Escuchemos:

"En todas partes donde ha llegado al poder, la burguesía ha destruido todas las condiciones feudales, patriarcales, idílicas. Los vínculos feudales, complejos y variados, que unían al individuo a su superior natural, los ha roto implacablemente y no ha dejado subsistir, entre hombre y hombre, otro vínculo que el interés completamente simple, el impasible pago al contado. Los estremecimientos sagrados de las piadosas exaltaciones, del entusiasmo caballeresco, de la sentimentalidad pequeñoburguesa, los ahogó en el agua glacial del cálculo egoísta... La explotación enmascarada con ilusiones religiosas y políticas la sustituyó por la explotación abierta, descarada, directa, brutal. Ha despojado de su aureola a todas las actividades hasta entonces respetadas y consideradas con piadosa veneración. Hizo del médico, del jurista, del sacerdote, del poeta, del sabio, asalariados a su servicio. Despojó a las relaciones familiares de su velo de dulce sentimentalidad y las redujo a simples relaciones de dinero... El trastorno continuo de la producción, la conmoción ininterrumpida de todas las condiciones sociales, la inseguridad y la agitación, distinguen a la época burguesa de todas las épocas anteriores. Todas las relaciones sociales bien establecidas e inmutables en su pátina... quedan disueltas; y todas las relaciones nuevamente establecidas caducan antes de haber podido tomar consistencia. Todo lo que era privilegiado y estable se esfuma, todo lo que era sagrado es profanado, y los hombres se ven forzados, en fin de cuentas, a considerar con ojos desengañados las condiciones de su existencia y sus relaciones recíprocas".

¿No evoca irresistiblemente este severo aguafuerte, en un francés, la amplia y bullidora pintura que acaba entonces de dar un BALZAC del mundo del dinero?

También se mostró la burguesía revolucionaria y progresiva al someter al campo atrasado, embrutecido, a la dominación de la *ciudad*, de las ciudades enormes que ella creó, arrancando así "una importante parte de la población a la estupidez de la vida rural". E igualmente "subordinó los países bárbaros y semibárbaros a los países civilizados, los pueblos de campesinos a los pueblos de burgueses (industriales), el Oriente al Occidente". Y, también, su centralización económica y demográfica la condujo necesariamente a la centralización política, nuevo progreso. "Provincias independientes, que apenas eran federadas, que tenían cada una sus intereses, sus leyes, sus gobiernos, sus aduanas, fueron comprimidas en una nación única, un solo interés nacional de clase, una sola frontera aduanera".

Revolucionaria, en fin, emancipadora y progresiva, fue la burguesía, por cuanto tuvo que romper, por necesidad económica, los estrechos *marcos nacionales* de la antigua industria. Ella volvió cosmopolitas, por la explotación del mercado mundial, la producción y el consumo a todos los

países. Y ello "con gran dolor y pesar de los reaccionarios". Las naciones más bárbaras o de más terca xenofobia fueron arrastradas en la corriente de la "civilización", o, dicho de otro modo, tuvieron que adoptar los modos "burgueses" de producir, de canjear, de pensar. Así, la burguesía se creó un mundo "a su propia imagen".

¡Qué magnífico elogio, inesperado en la pluma de enemigos tan amargos de los regímenes burgueses de Luis Felipe o de Victoria! Inesperado, y, sin embargo, perfectamente lógico desde el punto de vista del materialismo histórico.

Pero es un elogio fúnebre, lo que le da, como ha dicho un comentador —A. LABRIOLA—, una especie de "humor trágico".

Porque la misma rebelión de las fuerzas productoras, que condenó a la sociedad feudal a perecer en beneficio de la sociedad burguesa que incubaba en ella, debe, en virtud de la misma necesidad dialéctica, destruir a la burguesía (dialécticamente, la *tesis)* en provecho del proletariado (la *antítesis).*

"Bajo nuestros ojos —precisa el *Manifiesto*— se produce un movimiento del mismo género. Las condiciones burguesas de producción y de intercambio, las condiciones burguesas de la propiedad, la sociedad burguesa moderna, que ha hecho surgir, como por encanto, tan poderosos medios de producción y de canje, todo esto recuerda al brujo impotente para dominar las fuerzas infernales que acudieron a su evocación. Desde hace decenas de años, la historia de la industria y del comercio no es ya más que *la historia de la rebelión de las fuerzas productivas modernas contra las condiciones modernas de la producción, contra las condiciones de la propiedad*, que son las condiciones vitales de la burguesía y de su supremacía".

Rebelión que se traduce, dramáticamente, en las crisis periódicas de superproducción, denunciadas por todos los críticos del capitalismo, desde SISMONDI: "Bruscamente, la sociedad se encuentra reducida a un estado de barbarie momentánea: se diría que un hambre, una guerra general de destrucción, le ha cortado todos sus medios de existencia; la industria, el comercio, parecen aniquilados. ¿Por qué? Porque la sociedad tiene demasiada civilización, demasiados medios de existencia, demasiada industria, demasiado comercio". Prueba, según el *Manifiesto*, que las condiciones burguesas se han hecho "demasiado estrechas" para contener la riqueza producida por ellas. Y los remedios —conquista de mercados nuevos, explotación más rigurosa de los antiguos— que la burguesía emplea contra estas crisis no hacen sino preparar crisis futuras más generales y más formidables. Así se vuelven contra la burguesía las armas mismas, las armas técnicas, que le habían permitido abatir el feudalismo.

Pero la burguesía no se ha contentado con forjar las armas que te darán muerte; *es ella también la que ha producido los hombres que se servirán de esas armas —los obreros modernos, los proletarios—*.

Porque el desarrollo del proletariado es "la exacta contrapartida" del desarrollo de la burguesía, "es decir, del capital". ¿Y qué es el proletariado? Es la clase de los obreros modernos, "que no viven más que en cuanto encuentran trabajo", y que no encuentran trabajo "sino en cuanto su trabajo incrementa el capital". Incremento indebido, verdadero robo hecho por el capitalista al asalariado, pero resultante de una ley económica necesaria: es, en términos técnicos, la *plusvalía*, cuya teoría profundizada hará más tarde MARX. En suma, estos obreros, "forzados a venderse al por menor", no son sino una mercancía como otra cualquiera, sometida a todas las vicisitudes de la competencia, a todas las fluctuaciones del mercado.

El *Manifiesto* describe en términos sombríos —inspirándose en el estudio de ENGELS sobre la situación de las clases trabajadoras en Inglaterra, pero también en varios teóricos oscuros o célebres, entre ellos PROUDHON— la formación de este proletariado. Pinta al obrero esclavizado o degradado por la división del trabajo, que hace de él un simple accesorio de la máquina, y por la disciplina despótica de la fábrica, gran cuartel. Muestra el trabajo de los hombres cada vez más eliminado por el de las mujeres y los niños, mercancía menos costosa; la tendencia constante del salario a bajar, tanto que el trabajador, en lugar de elevarse con el progreso de la industria, se convierte en un pobre, "y el pauperismo se desarrolla más de prisa todavía que la población y la riqueza"; la ley implacable de la competencia y del progreso técnico haciendo zozobrar en el proletariado, arruinadas, a "las antiguas pequeñas clases medias", pequeños industriales, pequeños comerciantes, pequeños rentistas, artesanos y campesinos; hasta el punto que el proletariado se recluta en todas las clases de la sociedad y aumenta sin cesar.

Pero este proletariado se transforma progresivamente por la lucha y mediante esta lucha que libra contra la burguesía, lucha que "comienza con su existencia misma", y cuyas fases sucesivas exponemos a continuación.

Al comienzo, los obreros, masa esparcida, disgregada por todo el territorio, dividida por la competencia, sostienen luchas locales bastante ciegas: rompen las máquinas, incendian las fábricas y los almacenes, como para "reconquistar la situación desaparecida del obrero de la Edad Media". Error dialéctico. Para emanciparse y vencer, los obreros deben pasar por el modo de producción capitalista, burgués. Es notable que durante esta fase inorgánica los obreros, incapaces de una acción política colectiva, caminen en el surco de la burguesía contra los enemigos de esta: restos de la

monarquía absoluta, proletarios de bienes raíces, pequeños burgueses. Ellos suministran los grandes efectivos de las revueltas cuyos jefes proporciona la burguesía. "Toda victoria obtenida en estas condiciones es una victoria de la burguesía" (recordemos aquí la toma de la Bastilla). Por consiguiente, en el curso de esta fase, la dirección de todo el movimiento histórico queda concentrada en manos de la burguesía, y los obreros no combaten a sus enemigos, "sino a los enemigos de sus enemigos".

Segunda fase: a medida que la industria se desarrolla, que el proletariado no solamente aumenta, sino que se aglomera en masas más grandes, que su fuerza crece y que adquiere mayor conciencia, la situación cambia. La competencia deja de dividir a los obreros. Las divergencias de intereses entre ellos se compensan cada vez más, "porque el maquinismo borra cada vez más las diferencias del trabajo y reduce el salario, casi en todas partes, a un nivel igualmente bajo". Los obreros se agrupan para defender el nivel de su salario. Las colisiones con la burguesía toman un carácter no ya de lucha ciega, sino de *lucha de clases*, consciente. De otra parte, lo que aquí importa no son las victorias efímeras que los obreros obtienen de cuando en cuando, sino la unión cada vez más amplia que se establece entre ellos a favor de esas luchas, las relaciones que con ello se establecen entre obreros de diversas localidades. Y la gran industria facilita considerablemente estas relaciones, esta unión, intensificando los medios de comunicación: "la unión, para la cual los burgueses de la Edad Media, con sus caminos vecinales, tuvieron necesidad de siglos, los proletarios modernos la realizan en algunos años gracias a los ferrocarriles". Esta unión proletaria permite centralizar las numerosas luchas locales, que tienen ahora en todas partes el mismo carácter, en una lucha de clases a escala nacional, en una lucha nacional. Ahora bien: la lucha del proletariado contra la burguesía, aunque siendo en el fondo internacional, es "en la forma... en primer lugar una lucha nacional; es menester, naturalmente, *que el proletariado de cada país acabe, ante todo, con su propia burguesía*".

Se ve cómo es el progreso mismo de la gran industria, progreso "cuyo agente sin premeditación ni resistencia es la burguesía", el que sustituye el aislamiento de los obreros producido por la competencia, por "su unión revolucionaria mediante la asociación". Pero sin competencia de obreros entre sí no hay salariado. Sin salariado no hay capital ("la condición del capital es el salariado"). Sin el capital, sin la formación e incremento del capital, sin esta acumulación de la riqueza en manos de particulares, no hay clase burguesa, no hay dominación burguesa.

"Con el desarrollo de la gran industria, la burguesía ve, pues, huir bajo sus pies el fundamento mismo sobre el cual produce y se apropia los

productos. *Ella produce, ante todo, sus propios sepultureros*. La caída de la burguesía y la victoria del proletariado son igualmente inevitables".

Tanto más cuanto la burguesía no es ni siquiera capaz de asegurarles a sus esclavos una subsistencia que les permita soportar su esclavitud. Al menos, el siervo, el pequeño burgués, podían elevarse. El proletario, no. Esto solo bastaría para condenar la burguesía, en cuanto clase dominante, en cuanto clase opresora: "para poder oprimir a una clase es necesario asegurarle condiciones, en el marco de las cuales pueda, al menos, arrastrar su existencia de esclava". Nada califica a la burguesía para seguir imponiendo a la sociedad, como regla y como ley, sus propias condiciones de existencia de clase. "La sociedad no puede ya vivir bajo la burguesía; en otros términos, la existencia de la burguesía no es ya compatible con la sociedad".

Y por otra parte, ¿qué otra clase sino el proletariado podría reemplazar a la burguesía condenada? Él es "la clase revolucionaria, la clase que tiene en sus manos el porvenir".

Hay otras clases que están también en conflicto con la burguesía, pero estas "languidecen y mueren" ante la gran industria, cuyo producto "específico" es, por el contrario, el proletariado. Además, cuando las clases medias, pequeños industriales, pequeños comerciantes, artesanos, labradores, combaten a la burguesía, solo lo hacen por instinto de conservación, para mantener su existencia de clases medias. Lejos de ser revolucionarias, estas clases son no solamente conservadoras, sino reaccionarias, pues ellas querrían "hacer girar al revés la rueda de la historia". En fin, y sobre todo, únicamente el proletariado se encuentra, por su condición misma, con todos los lazos y raíces que le unían a la vieja sociedad cortados, completamente liberado ya de todos los supuestos valores de aquella:

"Las condiciones de existencia de la vieja sociedad están anuladas en las condiciones de existencia del proletariado. El proletario carece de propiedad; sus relaciones con su mujer y con sus hijos no tienen ya nada de común con las de la *familia* burguesa; el trabajo industrial moderno, la moderna sujeción al capital, lo mismo en Inglaterra que en Francia, en América que en Alemania, lo han despojado de todo carácter nacional. *Las leyes, la moral, la religión, constituyen a sus ojos otros tantos prejuicios burgueses, tras de los cuales se esconden otros tantos intereses burgueses*".

Al cabo de esta condición proletaria, de este desarrollo proletario, está pues, inevitablemente, la "revolución abierta", que anuncia, dejando el momento indeterminado, el *Manifiesto*, y con la que el proletariado pondrá "los fundamentos de su dominación por el derrocamiento violento de la burguesía".

6. La dominación del proletariado

¿Qué será esta dominación? ¿Qué hará, qué debe hacer (dialécticamente, no moralmente) el proletariado con su inevitable victoria?

Recobremos nuestro hilo director, el prefacio de Engels de 1883. Toda la historia, releemos, ha sido la de la explotación, la de la opresión y de la lucha de clases, *pero esta lucha ha llegado actualmente a una fase en que la clase explotada y oprimida (el proletariado) no puede ya liberarse de la clase que le explota y oprime (la burguesía) sin liberar al mismo tiempo y para siempre a la sociedad entera de la explotación, de la opresión y de la lucha de clases.*

La expresión de esta idea, en modo alguno accesoria, sino capital, en cuanto conclusión de toda la dialéctica marxista de la historia, es más clara en Engels que en el texto mismo del *Manifiesto.* En la primera parte de este documento encontramos solamente una indicación, por lo demás elocuente, de la diferencia radical que existirá entre el advenimiento del proletariado y el de cualquier otra clase anteriormente dominante:

"Todos los movimientos hasta aquí, han sido realizados por minorías o en interés de minorías. El movimiento proletario es el movimiento autónomo *de la inmensa mayoría en interés de la inmensa mayoría.* El proletariado, la capa inferior de la sociedad actual, no puede levantarse, erguirse, sin hacer saltar en pedazos toda la superestructura de las capas que forman la sociedad oficial".

Esta vigorosa imagen geológica, al mismo tiempo que evoca la amplitud sin precedentes de la revolución que ha de realizarse, puede ser interpretada también como si anunciara el fin de toda diferenciación social, el advenimiento, al término del proceso, de la sociedad sin clases. Pero esto no se hace explícito, no se sabe por qué, hasta la segunda parte del *Manifiesto* ("Proletarios y comunistas"). Explícito, aunque sigue siendo abstracto y sumario.

He aquí lo que leemos en esta segunda parte. La constitución del proletariado en clase reinante, dominante, armada del poder político, de la supremacía política, habiendo "conquistado la democracia", no es más que la primera etapa de la revolución. Etapa, por lo demás, absolutamente necesaria. Pues ¿qué es el poder político? En el libro titulado *Miseria de la filosofía*, en sarcástica respuesta al libro precitado de Proudhon (*Filosofía de la miseria*), Marx había esbozado ya una definición: "el poder político es la expresión oficial del antagonismo de las clases en la sociedad burguesa". El *Manifiesto* amplía esta definición: "*El poder político es, en sentido propio, el poder organizado de una clase con vistas a la opresión*

de otra". Así se contiene en algunas palabras toda la teoría marxista del Estado, conforme al espíritu del materialismo histórico.

El proletariado tiene, pues, necesidad de poseer el poder político para "arrancar poco a poco a la burguesía todo el capital, para centralizar en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado en clase dirigente, todos los instrumentos de producción y para acrecentar lo más rápidamente posible la masa de las fuerzas de producción"; para derribar, en una palabra, todo el modo de producción preexistente. Este poder político se traducirá, claro está, en los primeros momentos, al menos, en "usurpaciones despóticas" del derecho de propiedad y de las condiciones burguesas de la producción, las cuales no pueden ser arrancadas más que por la violencia de las manos de una clase dominante. A título de muestra, el *Manifiesto* se arriesga a proponer ciertas medidas revolucionarias concretas, aplicables únicamente a los países más avanzados, tales como la expropiación de la propiedad territorial, la centración del crédito y de todos los medios de transporte en manos del Estado, la misma obligación de trabajo para todos, etc. Sin duda, era menester dar como pasto a los militantes (especialmente alemanes) del partido un mínimum de "programa". Pero los autores del *Manifiesto* no concedían a cualquier programa de esta clase sino una importancia muy secundaria; está en el espíritu del marxismo que la aplicación práctica de los principios depende, "siempre y en todas partes, de las condiciones históricamente dadas".

Lo que no se debe olvidar nunca, repetimos, por encima de todas las medidas concretas, es que el "despotismo" del proletariado (solo en 1852 empleará MARX la expresión *dictadura del proletariado*) no es más que una necesidad pasajera, una primera etapa. Igual que la burguesía —tesis— había engendrado dialécticamente su contradicción, su negación o *antítesis* (el proletariado), del mismo modo el proletariado, convertido en clase opresora y dominante, engendrará dialécticamente la negación de la negación, *la síntesis* que corona el proceso dialéctico: la sociedad sin clases. Sin clases, por tanto, sin antagonismos sociales, sin poder político en sentido propio, sin Estado, puesto que el Estado no es más que la traducción de los antagonismos de clase.

"Una vez que, en el curso del desarrollo, las diferencias de clase hayan desaparecido y *toda la producción esté concentrada en manos de los individuos asociados*, el poder público pierde su carácter político... Si el proletariado, en su lucha contra la burguesía, llega forzosamente a unirse como clase; si, mediante una revolución, se erige en clase dirigente, suprime por la violencia las antiguas condiciones de producción, suprime, al mismo tiempo que estas, las condiciones de existencia del antagonismo de clases y las de las clases en general y, con ello, su propia supremacía de clase. La

antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, es reemplazada por *una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno es la condición del libre desenvolvimiento de todos...*".

Hemos pasado revista a los diversos aspectos de "la idea fundamental y directriz" del *Manifiesto*, el último de los cuales (la llegada final a la sociedad sin clases y sin Estado; a la utopía, dirán los espíritus maliciosos) no es el menos importante. En un proceso dialéctico, como en un proceso biológico, todo se encadena indisolublemente y nada se aísla. El *Manifiesto* no puede ser reducido a la lucha de clases, por esencial que esta sea. La existencia de las clases, sus antagonismos, habían sido expuestos y estudiados mucho antes de MARX por historiadores y economistas "burgueses" o socialistas. En carta de 5 de marzo de 1852 a WEYDEMEYER, el propio MARX indica lo que él exactamente "ha hecho de nuevo", según su sentir. Este texto recorta admirablemente el prefacio de ENGELS: "Lo nuevo que yo he hecho es haber demostrado: 1) que la existencia de las clases solo se refiere a ciertas batallas históricas de desarrollo de la producción; 2) que la lucha de clases conduce *necesariamente* a la dictadura del proletariado; 3) que esta misma dictadura no es más que la *transición* a la supresión de todas las clases y a la sociedad sin clases".

Pero ¿cuál es, frente a este proceso inscrito en la necesidad histórica, y con relación al proletariado, la misión propia de los comunistas?

7. La misión de los comunistas

"Prácticamente, los comunistas son la fracción más resuelta de los partidos obreros de todos los países, la que impulsa siempre hacia adelante; teóricamente, tienen sobre el resto de la masa proletaria la ventaja de *comprender las condiciones, la marcha y los resultados generales del movimiento proletario... Las concepciones teóricas de los comunistas no reposan en modo alguno en ideas, en principios inventados o descubiertos por tal o cual reformador del mundo. No son más que la expresión general de las condiciones efectivas de una lucha de clases que existe, de un movimiento histórico que se produce ante nuestros ojos*".

Estas líneas son esenciales para hacer comprender lo que el comunismo o socialismo "científico" pretende aportar de radicalmente nuevo al movimiento social, lo que el comunista o marxista cree que da, como algo único, al proletariado. ¡Mal hayan los reformadores de gabinete, que alaban su panacea y pintan deliciosos cuadros de sociedad futura, a la manera de los socialistas utópicos! Es demasiado fácil oponer a las feroces realidades que revela la observación un ideal tiernamente acariciado. El comu-

nista se limita a estudiar los hechos sociales, a comprobar y comprender sus cambios, a deducir de ellos, dialécticamente, el sentido y la cadencia de los cambios por venir, a mostrar a los diversos proletariados nacionales desunidos y desigualmente dispuestos a la lucha "el fin integral" hacia el cual deben tender los movimientos sucesivos. "¿Cuál es, pues —pregunta ANDLER—, la relación de los comunistas con el proletariado?" Y responde: "La de la consciencia clara frente a la acción refleja e instintiva... El *comunismo* unifica, en el tiempo, el esfuerzo proletario, con una energía clarividente.

Clarividente porque, en virtud de una especie de revelación, de iluminación en modo alguno mística, sino enteramente racional, enteramente debida a un método superior de conocimiento, *sabe* dónde va la doctrina, posee el secreto de la historia. En *El cero* y *el infinito*, KOESTLER hace decir magníficamente a su héroe Rubachov:

"¿Qué conocían de la historia los otros? Arrugas pasajeras, pequeños remolinos y olas que se rompen. Se sorprendían de las formas cambiantes de la superficie y no sabían explicarlas. Pero nosotros habíamos descendido a las profundidades, a las masas amorfas y anónimas, que, en todos los tiempos, constituyen la sustancia de la historia; y éramos los primeros en descubrir las leyes que rigen sus movimientos —las leyes de su inercia, las de las lentas transformaciones de su estructura molecular y las de sus súbitas erupciones—. Esta era la grandeza de nuestra doctrina".

Secreto de la historia que se había "simplificado" considerablemente gracias al triunfo —provisional— de la burguesía, hasta tal punto que ya no quedaban frente a frente sino dos ejércitos. Secreto perfectamente "prosaico": el choque de los dos ejércitos era inevitable, y la victoria del ejército proletario era inevitable también. Secreto enteramente científico, cuya posesión hacía vanas, ridículas, todas las protestas sentimentales, todas las declamaciones en nombre de la Justicia, de la Libertad o de la Igualdad, diosas caducadas e irrisorias. "Así, no hay en el *Manifiesto* ni retórica ni protestas. No se lamenta del pauperismo para eliminarlo. No vierte lágrimas sobre nada. Las lágrimas de las cosas se han transformado por sí mismas en espontánea fuerza reivindicadora. La ética y el idealismo consisten de ahora en adelante en poner el pensamiento científico al servicio del proletariado" (LABRIOLA).

Por eso, nada impide, antes al contrario, a un intelectual "burgués" —a un ENGELS, por ejemplo— elevarse, como dice el *Manifiesto*, "a fuerza de trabajo... hasta la inteligencia teórica del conjunto del movimiento histórico" y llegar a ser comunista. En otro tiempo, una parte de la nobleza pasó así a la burguesía. Ahora, una parte de la burguesía pasa de la misma

manera al proletariado. No veamos en ello simplemente preferencias y motivos individuales, "subjetivos" —¿qué es en historia lo individual?—; veamos, "objetivamente", la aplicación de una ley que el *Manifiesto* enuncia en estos términos:

"En las épocas en que la lucha de las clases se aproxima al momento decisivo, el proceso de desagregación reviste, en el interior de la clase dominante, un carácter tan violento y tan brutal que una débil fracción de la clase dominante se desprende de esta clase y se une a la clase revolucionaria, a la clase que tiene en sus manos el porvenir".

Colocados dentro de este sistema de pensamiento, aparecen risibles, según MARX y ENGELS, los reproches que hacen al comunismo en su época, no solo los mantenedores de la burguesía, sino también los supuestos socialistas que le hacen el juego a esta, tales como un PROUDHON, calificado de socialista "conservador o burgués" —PROUDHON, ardiente defensor de la moral tradicional, de la libertad y de la individualidad—. Estos reproches denotan la ausencia total de inteligencia del movimiento histórico y de la condición proletaria.

Se reprocha a los comunistas querer destruir la propiedad, la libertad, la individualidad, la cultura, el derecho, la familia, la patria, la moral, la religión. ¡Buena carnicería de verdades "eternas"! ¡Como si existiesen (materialismo dialéctico) verdades de este género! ¡Como si las ideas dominantes de una época no hubiesen sido sino (materialismo histórico) las ideas de la clase dirigente que siempre transformó en "leyes eternas de la naturaleza y de la razón" sus condiciones particulares de producción y propiedad! ¡Como si la producción intelectual y moral no hubiese dejado nunca de modificarse al mismo tiempo que la producción material! ¡Como si la conciencia individual no estuviese determinada por la existencia social! ¡Y como si precisamente, según se ha visto más arriba, las condiciones de existencia del proletariado bajo la dominación burguesa no excluyesen de él, por sí solas, todas las concepciones burguesas en general!

Destruir la propiedad. ¿De qué propiedad se trata? Se reprocha a los comunistas querer abolir la propiedad adquirida por el esfuerzo y el trabajo personales, "es decir, la propiedad que, se nos dice, forma la base de toda libertad, de toda actividad, de toda independencia personales". Si se trata de la propiedad burguesa, no es fruto del trabajo personal. El capital es un producto *colectivo*, *social*, creado por el trabajo asalariado del proletariado, y no un producto personal. Si se trata de la propiedad del pequeño burgués, del pequeño agricultor, que precedió a la propiedad burguesa, "no tenemos que abolirla: el desarrollo de la industria la abolió y la sigue aboliendo día a día". Los comunistas no quieren de ninguna manera abolir

la apropiación personal por el proletariado de los productos de su trabajo, apropiación que solamente le permite mantener su exigua existencia y reproducirse. Lo que ellos quieren suprimir es "el carácter miserable de esa apropiación, con la que el trabajador solo vive para acrecentar el capital, y no vive más que en cuanto lo exige el interés de la clase dirigente". Lo que caracteriza al comunismo no es la abolición de la propiedad "en general", sino la de la propiedad moderna, la de la propiedad privada, porque ella es la expresión última y más perfecta del modo de producción y de apropiación de los productos basado en los antagonismos de clase, en la *explotación* de los unos por los otros.

"Os espantáis de nuestra intención de abolir la propiedad privada. Pero en vuestra sociedad actual la propiedad privada está abolida en las nueve décimas partes de sus miembros; existe, precisamente, porque no existe para esas nueve décimas partes. Nos reprocháis, pues, querer abolir una propiedad que supone como condición necesaria que la inmensa mayoría de la sociedad no es propietaria. En una palabra, nos reprocháis querer abolir vuestra propiedad, la vuestra. Ciertamente, eso es lo que queremos".

Destruir la libertad, la individualidad. En la sociedad burguesa, estas son simples máscaras de la propiedad burguesa. Por libertad, en particular, se entiende la libertad de comercio, la libertad de comprar y vender, la libertad de acrecentar el capital a expensas del proletario. "En la sociedad burguesa, el capital es independiente y personal, mientras que el individuo que trabaja no tiene independencia ni personalidad. ¡Y es la abolición de este estado de cosas lo que la burguesía llama abolición de la personalidad y de la libertad! Y con justa razón. Se trata, en efecto, de abolir la personalidad, la independencia, la libertad de los burgueses".

Destruir la cultura, el derecho. "Lo mismo que la cesación de la propiedad de clase significa para la burguesía la cesación de la producción misma, la desaparición de la cultura de clase se identifica a sus ojos con la cesación de la cultura en general. La cultura, cuya pérdida deplora, se reduce, para la inmensa mayoría de los hombres, a un adiestramiento, que hace de ellos máquinas. No tratéis de embrollarnos juzgando la abolición de la propiedad privada con el canon de vuestras ideas burguesas de libertad, de cultura, de derecho, etc. Vuestras ideas mismas tienen su origen en las condiciones burguesas de la producción y de la propiedad, del mismo modo que *vuestro derecho no es más que la voluntad de vuestra clase erigida en ley*, voluntad cuyo objeto está dado por las condiciones materiales de la existencia de vuestra clase".

Destruir la familia. La familia burguesa reposa en el capital, en el enriquecimiento privado. Su contrapartida es la forzosa inexistencia de la

familia entre los proletarios y la prostitución pública. ¡Hermosas palabras burguesas sobre la educación, sobre las relaciones íntimas entre padres e hijos! Resultan ellas tanto más "repugnantes cuanto que, a consecuencia de la gran industria, todos los lazos de familia están, para los proletarios, cada vez más destruidos y los hijos cada vez más transformados en simples artículos de comercio e instrumentos de trabajo". Pero —grita a coro toda la burguesía— ¡los comunistas quieren introducir la comunidad de mujeres! Divertido error debido a que el burgués ve precisamente en su mujer un simple elemento de producción (por el dinero que aporta), ¡y como oye decir que los instrumentos de producción serán explotados en común ...! No sospecha que se trata justamente "de arrancar a la mujer de su papel actual de simple instrumento de producción". Y los autores del *Manifiesto*, haciendo alusión a las costumbres relajadas de los medios adinerados, se mofan bastante pesadamente de "ese espanto ultramoral" de los burgueses ante la pretendida comunidad oficial de las mujeres entre los comunistas. ¡Como si la comunidad de las mujeres no hubiese existido siempre! ¡Como si nuestros burgueses, "no contentos con tener a su disposición a las mujeres y a las hijas de sus proletarios, sin hablar siquiera de la prostitución oficial", no experimentasen un placer sin igual "en ponerse los cuernos recíprocamente", y como si el matrimonio burgués no fuese, en realidad, "la comunidad de las mujeres casadas!" Se podría reprochar a los comunistas, "a lo más", el querer sustituir esta comunidad hipócritamente escondida por una comunidad a la luz del día. Y, en todo caso, harían desaparecer la prostitución oficial y la no oficial por el solo hecho de "la supresión de las condiciones actuales de la producción".

Destruir la patria. "Los obreros no tienen patria. No se les puede quitar lo que no tienen". Sin embargo, el proletariado "sigue siendo nacional", aunque en modo alguno en el sentido burgués de la palabra, sino en el hecho de que, según se ha visto, debe "comenzar por conquistar el poder político, erigirse en clase nacional, constituirse él mismo en nación". Pero los autores del *Manifiesto* creen poder afirmar que, por el desarrollo mismo de la industria, las demarcaciones entre los pueblos y los antagonismos nacionales "desaparecen cada vez más"; que la supremacía del proletariado los borrará "más todavía"; que la explotación de una nación por otra es abolida a medida que es abolida la explotación del individuo por el individuo; y que "el día en que caiga el antagonismo de las clases en el seno de la misma nación caerá igualmente la hostilidad entre las naciones".

Destruir la moral, la religión. La acusación, como todas las que conciernen a la filosofía, a la ideología en general, "no merece ser discutida en detalle". Basta repetir que a todo cambio en la existencia social de los hombres corresponde un cambio en lo que se llama su conciencia, y que la

disolución de las ideas antiguas corre pareja con la disolución de las antiguas condiciones de existencia. Hasta ahora, religión y moral han revestido sucesivamente nuevas formas, pero sin desaparecer. ¿Por qué? Porque el antagonismo social, cuyo reflejo son, cambiaba también de forma, pero no dejaba de seguir siendo, bajo sus formas sucesivas, el motor de la historia. Con la desaparición total del antagonismo social, estas formas de conciencia, religión, moral, no tendrán ya razón de ser en absoluto, y se disolverán completamente. "La revolución comunista es la ruptura más radical con el sistema tradicional de la propiedad. ¿Hay, pues, que sorprenderse de que en el curso de su desarrollo rompa de la manera más radical con las ideas tradicionales?".

Pero dejemos ahí —cortan con altivez MARX y ENGELS— *las objeciones hechas por la burguesía al comunismo.*

Dejemos ahí, por nuestra parte, los desarrollos que han perdido su actualidad, sobre la "literatura socialista y comunista", sobre la posición táctica de los comunistas en la lucha política del momento, y limitémonos a citar las últimas líneas del *Manifiesto.* Son una franca y brutal declaración de guerra a la vieja sociedad, condenada por la dialéctica de la historia:

"Los comunistas desdeñan disimular sus ideas y sus proyectos. Declaran abiertamente que no pueden alcanzar sus objetivos sino destruyendo por la violencia el antiguo orden social. ¡Tiemblen las clases dirigentes ante la idea de una revolución comunista. Los proletarios no tienen nada que perder en ella, a excepción de sus cadenas. Tienen, en cambio, un mundo que ganar. ¡*Proletarios de todos los países, uníos*!".

8. LA DIFUSIÓN DEL "MANIFIESTO"

La historia inmediata debía aportar un cortante y sangriento mentís a estas esperanzas agresivas y vibrantes. Solamente algunas voces entusiastas, las de la vanguardia del "socialismo", hacen eco al *Manifiesto* cuando aparece en alemán, y luego en francés (parece perdida toda huella de esta traducción francesa, que ENGELS dice formalmente haber sido publicada en París en vísperas de las jornadas de junio de 1848). En 1850 aparece en Londres la primera traducción inglesa. Pero el aplastamiento general del socialismo por las clases dirigentes, que marcan en Francia las jornadas de junio y en Alemania la condenación de los comunistas de Colonia (1852), relega a segundo término el *Manifiesto.* La historia había quitado la razón —como ENGELS debía reconocerlo— a sus autores. Había mostrado "claramente que el estado del desarrollo económico en el continente distaba

mucho entonces de la madurez necesaria para la supresión de la producción capitalista". La declaración de guerra había sido prematura. Se había adelantado a las condiciones "objetivas" de éxito de una revolución violenta. PROUDHON, que había rechazado el "golpe de mano" en los términos que conocemos; PROUDHON, que decía: yo "no soy un alborotador", había tenido razón. Es muy conocida otra de sus frases: "El niño [la revolución de 1848] nació antes de tiempo". No se podía pedir que MARX admitiese que un PROUDHON había tenido razón. Sin embargo, la lección no se perdería ni para él ni para los marxistas.

La clase obrera recobra en seguida bastante fuerza para constituir la *Primera Internacional*, que dura desde 1864 hasta 1873. En su seno, el marxismo lucha con el proudhonismo, y después con la anarquía de BAKUNIN, rama vivaz del proudhonismo. Entonces el *Manifiesto* reaparece poco a poco. Es reeditado sin modificación ni corrección y traducido a todas las lenguas, especialmente a la rusa. Desde 1875, el movimiento obrero crecía en Rusia por la asociación y por la huelga. En su prefacio a la traducción rusa de 1882, MARX y ENGELS hacen notar que el *Manifiesto* no alude nunca a los partidos obreros de Rusia —tampoco, por lo demás, a los de Estados Unidos— y que, por el contrario, "hoy... Rusia forma la vanguardia del movimiento revolucionario en Europa".

MARX muere en 1883, habiendo escrito su obra económica monumental *El capital* (cuyo primer volumen solamente se publicó viviendo él, en 1867). Leemos al comienzo del prefacio de la edición alemana del *Manifiesto* de 1883, tan frecuentemente citado en las páginas precedentes, estas líneas, fechadas el 28 de junio:

"El prefacio de la presente edición me veo forzado, ¡ay!, a firmarlo solo. MARX, el hombre a quien toda la clase obrera de Europa y de América debe más que a nadie; MARX reposa en el cementerio de Highgate y sobre su tumba brota ya la primera hierba. Después de su muerte ya no puede hablarse, menos que nunca, de modificar o de completar *el Manifiesto*".

En el prefacio a una nueva edición alemana, fechado el 1° de mayo de 1890, ENGELS recuerda cómo veía MARX las cosas después del aplastamiento de la Comuna de París, en 1871, en espera de la disolución de la Primera Internacional. Daba por descontada, "únicamente por el desarrollo intelectual de la clase obrera", resultante de la acción común y de la discusión, la adhesión en masa de esta clase a las proposiciones enunciadas en el *Manifiesto*. Pensaba que las vicisitudes de la lucha contra el capital, "las derrotas más aún que los éxitos", ilustrarían inevitablemente a los combatientes sobre la insuficiencia de las panaceas —tales como el proudhonismo,

bestia negra de MARX—, a las que hasta entonces eran tan aficionados. "Y MARX tenía razón", terminaba ENGELS, triunfante. En 1889 acababa de fundarse la *Segunda Internacional*, llamada "socialdemócrata" y no comunista. Casi todo el socialismo continental estaba conquistado por el marxismo. Emergían, en particular: Francia, con el partido obrero de Guesde; Alemania, con el partido socialdemócrata de Bebel; Rusia, con el grupo "Liberación del trabajo", de Plejanof. El 1° de mayo de 1890 —"en el instante en que yo escribo estas líneas", decía ENGELS— las fuerzas obreras militantes de Europa y de América se manifestaban por la fijación legal de la jornada de trabajo de ocho horas. Estas fuerzas eran por primera vez "movilizadas", "en un solo ejército", "bajo la misma bandera", "para un solo y mismo objetivo inmediato". ENGELS contaba con que el espectáculo de este Primero de Mayo de la historia obrera haría comprender a los capitalistas y a los terratenientes de todos los países que, al fin, los *proletarios de todos los países* estaban realmente *unidos*. Y, triste en su alegría, agregaba: "¿Por qué no estará ya MARX a mi lado, para ver todo esto con sus propios ojos?".

Así, la historia del *Manifiesto* ha reflejado en gran parte la historia del movimiento obrero mismo desde 1848. Ninguna otra obra marxista, ni siquiera *El capital*, pudo reemplazar hasta finales del siglo XIX este documento famoso ni luchar contra él con eficacia. Ocurrió así porque precisamente los fundamentos filosóficos y económicos de la doctrina solo afloraban discretamente en el *Manifiesto* y porque todas las demostraciones fastidiosas eran evitadas en él. Todo el esfuerzo de los autores había sido empleado en poner de relieve "la idea fundamental y directriz" que enlaza rigurosamente todas las partes. Relieve al que contribuía singularmente el estilo, el de MARX, más impresionante todavía, bien entendido, en alemán que en cualquier traducción: "estilo a la vez luminoso, profundo y fuerte, en que cada palabra, por decirlo así, tiene su peso preciso" (BRACKE-DESROUSSEAUX). LABRIOLA, alabando en 1895 la "virtud germinativa" del *Manifiesto* —mina inagotable de pensamientos en germen, más bien que desenvueltos—, su vigor simple de síntesis histórica, su fuerza clásica, exclamaba, con su entusiasmo italiano, que la fecha memorable de su publicación marcaba el comienzo de la *era* nueva y que él era, en la ruta del socialismo, la *gran columna miliar*.

1895: es el año de la muerte de ENGELS; en diciembre, el gobierno zarista hace detener al joven militante marxista LENIN, que continuará en prisión el combate revolucionario. Decididamente, sobre la Revolución francesa, completamente política, completamente nacional, pero de prodigiosa irradiación, y siempre presente, se injertaba otra revolución, com-

pletamente social, completamente internacional, y que trabajaba por realizar el voto del indómito himno: "La Internacional será el género humano". Revolución mucho más profunda que la precedente en sus causas y en sus consecuencias; mucho más peligrosa, por sus ataques a las nociones recibidas de propiedad y de patria, para la tradición bajo todas sus formas y para la conservación social.

Es entonces, en este fin de un siglo admirablemente rico, cuando la contrarrevolución, rejuveneciendo sus puntos de vista y sus métodos, después de muchos tanteos, va a encontrar su fórmula ideológica más virulenta en el *nacionalismo integral* o *neomonarquismo* de CHARLES MAURRAS.

Capítulo II

"LA ENCUESTA SOBRE LA MONARQUÍA", DE CHARLES MAURRAS (1900-1909)

> Solo la institución perdurable hasta el infinito hace durar lo mejor de nosotros.
>
> (Maurras)

Sabemos cómo, con qué verbo tumultuoso, con qué abundancia y qué vigor de argumentos había echado Burke, en 1790, las bases de la doctrina contrarrevolucionaria o tradicionalista. Pocos años después de las *Reflexiones*, el conde Joseph de Maistre y el vizconde de Bonald aportaban a la contrarrevolución el refuerzo de sus obras en francés —la lengua más leída de Europa—, de sus ardientes convicciones católicas, y, en Maistre al menos, de un brillante talento de escritor panfletario. Con ellos, monarquistas y providencialistas, resucitaba todo un aspecto de la política de Bossuet.

Joseph de Maistre, el "moderno Bossuet", como se le ha llamado precisamente, explicaba en sus *Consideraciones sobre Francia* (1797), explicando lo visible por lo invisible, por qué la Revolución había tenido un carácter irresistible que hacía dudar a los creyentes de la justicia divina. Mostraba por qué la república en Francia no podía durar, pues la "naturaleza" y la historia, que era *"la política experimental"*, se reunían para establecer "que una gran república indivisible es cosa imposible". Criticaba, con brillantes ocurrencias y fulgurantes vislumbres, el proceso de las constituciones escritas y de los derechos del Hombre abstracto. Era Burke, pero rejuvenecido y transfigurado por un acento místico.

El vizconde de Bonald, desprovisto, salvo algunos casos, de talento literario, aportaba un sistema rígidamente trabado, pertrechado de austera dialéctica. Este sistema declaraba la guerra al individualismo de la Revolución. El individuo no tenía derechos, solo tenía deberes. No existía sino para la sociedad; era la sociedad la que lo formaba, y no él quien formaba a la sociedad. Por otra parte, una sociedad "constituida", la de la Edad Me-

dia, la del antiguo régimen, no era una especie de polvo de individuos como la pretendida sociedad "moderna"; se componía de "cuerpos", que, desde la familia hasta el oficio, encuadraban al individuo. En esta sociedad constituida todo tendía a formar cuerpo. Se conocía en ella el *nosotros*, no el *yo*. El Estado era una "gran familia". El sentido profundo de la monarquía legítima era la fijación del poder político en una familia, sostenida y contenida ella misma por *las corporaciones*, por las pequeñas sociedades en la gran sociedad, por las pequeñas familias dentro de la gran familia. Este poder legítimo no era, por otra parte, más que el mediador entre los hombres, y Dios, único soberano verdadero, único provisto de derechos. BONALD, teócrata como MAISTRE, sustituía la Declaración de los derechos del Hombre por la "declaración de los derechos de Dios".

Un filósofo de oficio, AUGUSTO COMTE, continúa en muchos respectos a MAISTRE y a BONALD, laicizándolos, integrando en su positivismo ciertos puntos salientes de su doctrina política. Curiosa operación que iba a tener grandes consecuencias para el desarrollo del pensamiento contrarrevolucionario; que iba, en suma, a preparar y a permitir un MAURRAS. Por eso es menester insistir en ella.

Sí, proclama COMTE después de MAISTRE y de BONALD, el individualismo de la Revolución ha producido el desmoronamiento social. La Revolución, hija de la Reforma, del siglo XVIII y de su espíritu de libre examen, fue el coronamiento de una "época crítica" destructiva, sucesora de la Edad Media católica; "época orgánica" por excelencia, que reposaba sobre la distinción genial entre el poder temporal y el poder espiritual. A esta época crítica, que, por lo demás, era necesaria para destruir lo que ya había cumplido su misión, debe suceder una nueva época orgánica. Pero esta pertenecerá a la edad *positiva*, por oposición a la edad *teológica* y a la edad *metafísica*. En la edad positiva no hay ya dogmas teológicos, que son cosa prescrita; no hay ya nubes metafísicas, tales como el contrato social, la soberanía del pueblo, los derechos del hombre. En una palabra, no hay ya absoluto. Reina la ciencia, que se mueve en lo relativo, que ha renunciado a la búsqueda de las primeras causas. Y la ciencia de las ciencias es la "física social" o *sociología*, cuyo inventor es COMTE. Ciencia que no estudia al individuo, pura abstracción, sino a la especie humana, a la Humanidad, ese "Gran Ser", en su desenvolvimiento progresivo. Humanidad que se compone de *familias* y no de individuos. Humanidad que "se compone más de muertos que de vivos".

¿Cómo organizar científicamente, "constituir", en lenguaje de BONALD, las sociedades humanas de modo que se asegure su unidad? A imagen de la Edad Media católica, responde COMTE (el positivismo, se ha dicho con humor, "es el catolicismo menos el cristianismo"). Así, pues, distinción

entre el poder espiritual (compuesto de sociólogos, en lugar de teólogos) y el poder temporal, subordinado al primero. Pues la sociedad reposa ante todo en cierta comunión de creencias: el poder espiritual comtista sustituirá las creencias teológicas, así como las nubes metafísicas, por creencias positivas, capaces por sí mismas de resistir a la crítica científica. Supresión, por otra parte, de la libertad de la conciencia individual contra estas creencias positivas una vez establecidas. Consideración de los *deberes* más que de los *derechos*. Restauración del principio de jerarquía y de autoridad, liquidación del "liberalismo" bajo todas sus formas y, por tanto, del parlamentarismo, "parada equívoca" en la marcha de las sociedades. Es necesario que el gobierno o poder temporal deje de ser un perpetuo sospechoso, para que pueda conducir a la sociedad por las vías trazadas por el poder espiritual y luchar contra la dispersión de las ideas, de los sentimentos, de los intereses.

En este comtismo, a condición de hacer abstracción de la religión, reemplazada por la ciencia, de Dios reemplazado por la *humanidad*, la contrarrevolución podía encontrar muchos elementos preciosos para su combate, desde un punto de vista completamente "positivo". La política llamada natural o *experimental* podía aliarse con la política llamada *positiva*.

En 1864, FEDERICO LE PLAY, inventor de un método de monografías sociales, publica *La reforma social*. Aparece en ella, dice SAINTE-BEUVE, como "un BONALD rejuvenecido". Cree en una "constitución esencial" de toda sociedad, cuyo doble fundamento está integrado por el Decálogo y por la autoridad paterna, cuyo doble cimiento son la religión y la soberanía. Denuncia "los falsos dogmas del 89", la entrega al individualismo y a las leyes naturales. Pero desconfía del Estado; prefiere a él las autoridades locales, más próximas a los interesados. La reforma de la sociedad le parece subordinada a la restauración de la familia y del poder de su jefe, que corre parejas con la sana influencia de todas las personas calificadas por su situación, grandes propietarios, patronos, "hombres prudentes de toda especie", que él engloba bajo el nombre de *autoridades naturales o autoridades sociales*.

Pero la fecha decisiva en el desarrollo del pensamiento tradicionalista es, al menos para Francia, 1870.

Francia, país de la Revolución, es aplastada por la Prusia conservadora; sobre la derrota se injerta la *Comuna*, breve y salvaje guerra de clases. Estos dos hechos brutales se imponen a la meditación de un FUSTEL DE COULANGES, de un RENAN, de un TAINE. FUSTEL, el ilustre autor de *La ciudad antigua*, escribe en 1872 severas frases sobre los historiadores franceses, que "desde hace cincuenta años han sido hombres de partido", que

han enseñado a los franceses a odiarse unos a otros, "a maldecir el pasado francés, a infamar a nuestros reyes, a detestar a nuestra aristocracia". RENAN publica en diciembre de 1871 *La reforma intelectual y moral*. En ella da a su ondulante pensamiento un giro decididamente contrarrevolucionario. Para él, cualesquiera que sean las faltas del segundo Imperio, la raíz de la derrota es la democracia ("mal entendida", agrega por cortesía). Francia "expía" hoy la Revolución. Una democracia no puede ser bien gobernada, porque su procedimiento de selección de los jefes, la elección popular, no vale nada. Una sociedad no es fuerte sino con la condición de reconocer las superioridades naturales. El nacimiento es una de ellas. La victoria de Prusia ha sido la del antiguo régimen, aristocrático, jerárquico, contra la democracia igualitaria, ese disolvente de toda virtud. La rehabilitación francesa podría venir del restablecimiento de la realeza y de una nobleza. A falta de creer en el derecho divino de los reyes, noción caducada, se puede creer en su "derecho histórico". Una familia, los Capetos, hizo a Francia en novecientos años; ¡restaurémosla! Pero RENAN sabe que esto no se hará.

En cuanto a TAINE, se entrega a la tarea histórica formidable de los *Orígenes de la Francia contemporánea*, cuya publicación se escalona de 1875 a 1893 (el autor muere antes de haber terminado su obra monumental). Se podría decir, acordándose de BURKE, cuya influencia está constantemente presente, que los *Orígenes* son unas nuevas y más amplias *Reflexiones sobre la Revolución*, tan virulentas, tan torrenciales, pero más sistemáticas, más serias (si bien no más profundas), perfectamente desnudas del humor y de las agudezas de BURKE. Es el mismo proceso del "espíritu del siglo", convertido en "espíritu clásico" por una extensión ingeniosa, pero discutible, que TAINE hace de él al siglo clásico, el de Luis XIV. Este espíritu, abstracto, deductivo, generalizador, que vuelve la espalda a la experiencia histórica y concreta, a la variedad de los "hombres reales", sería responsable de la Revolución, del jacobinismo, de la Francia moderna construida por Bonaparte. TAINE comulga con TOCQUEVILLE, otro inspirador de su pensamiento, en el odio a la centralización napoleónica, al estatismo invasor, pero sin compartir la resignación de TOCQUEVILLE ante la marea democrática ni su fe en las virtudes compensadoras de la libertad política. TAINE se rebela contra la ley del número, del régimen electivo, la opresión sin control por la mayoría. Libertad privada, conciencia, honor del ciudadano, le parecen en perpetuo peligro en una democracia donde, por añadidura, reina la centralización.

MAURICIO BARRÈS, incomparable músico de la prosa francesa, pone en música las ideas políticas de TAINE. Pasando del egotismo más secamente frenético a una negación radical de lo individual, de lo personal,

sustituye el *culto del Yo* individual por el del Yo nacional. Creyendo, como BURKE y TAINE —pero más impulsivamente que ellos—, en las fuerzas afectivas más que en la inteligencia, "esa pequeña cosa que hay en nuestra superficie", quiere movilizar todas las "potencias del sentimiento" en favor de la nación francesa. Nación concebida —o, más bien, sentida— no como un concepto jurídico a lo SIEYÈS, no como un conjunto de ideas, como una ideología (la de la Revolución) a la manera de los hombres de izquierda, sino como una realidad afectiva. Realidad casi carnal, tangible, visible, con sus paisajes diversos, sus provincias originales y vivientes y en primer término, para BARRÈS, la Lorena, bastión que hace frente al extranjero ávido, al vencedor alemán.

Pero esta nación francesa ha sido —leed a TAINE— "disociada y descerebrada" por la Revolución y por Bonaparte. No es ya más que una dispersión de individuos aislados, aplanados a los pies del Estado aplastante, incapaces ya de asociarse espontáneamente en torno a un interés común. La escuela moderna, la escuela del Estado —leed a TAINE—, el liceo napoleónico, ha dado a estos individuos franceses una educación completamente abstracta. Esta educación ha roído las raíces que los arraigaban al terruño de su provincia natal, que los alimentaba con sus jugos, con las riquezas acumuladas por la tradición, por "la tierra y los muertos", esta educación ha *desarraigado*, desde su infancia, a estos individuos franceses *(Los desarraigados*: título del primero y más bello tomo, aparecido en 1897, de la *Novela de la energía nacional*, que comprende a continuación *La llamada al soldado* y *Sus rostros).*

Nadie ha abierto más que BARRÈS el camino, ni un camino más directo, al nacionalismo integral de MAURRAS cualesquiera que sean las divergencias, cada vez más acusadas, entre ambos escritores.

***

BARRÈS, nacido en 1862, diputado boulangista (y socializante) de Nancy a la edad de vintiséis años, vencido después en las elecciones de 1889, era, al mismo tiempo que un doctrinario, un hombre del partido. *La llamada al soldado*, aparecida en 1900, es la historia novelada del boulangismo. *Sus rostros*, que aparece en 1902, pone en escena a los parlamentarios durante el asunto de Panamá. Boulanger, Panamá; falta un nombre para completar la trilogía dramática de la república oportunista: Dreyfus. Ahora bien: la *Encuesta sobre la monarquía* se relaciona directamente con el

asunto Dreyfus, el grande, el increíble drama de toda una generación de franceses. Acabamos de exponer el desenvolvimiento general del pensamiento contrarrevolucionario en el curso del siglo XIX. Este desenvolvimiento permitía y anunciaba la *Encuesta*. Pero para comprender bien el libro y su suerte histórica necesitamos atender ahora a estas circunstancias, muy particulares, de la política francesa hacia 1900, fascinada por el *Affaire*.

La república oportunista había creído, después de la alarma boulangista, después del escándalo político-financiero de Panamá, encontrar al fin "el puerto", según la expresión de BAINVILLE, bajo el pacífico Méline. Pero el asunto Dreyfus viene a ponerlo todo en controversia nuevamente. Remueve todo lo que, después de haber fermentado tanto, parecía depositarse al fin en el fondo de la cuba: antisemitismo y antiparlamentarismo en los unos, antimilitarismo y anticlericalismo en los otros. Se produce en el interior de los partidos ciertos replanteamientos inesperados. El desdichado capitán Dreyfus llega a no ser ya casi sino un pretexto para lo que DANIEL HALÉVY llama "el furor patriótico", a la derecha, entre los antidreyfusistas, y el "furor humanitario", a la izquierda, entre los dreyfusistas.

La *Liga de la patria francesa*, con DÉROULÈDE, COPPÉE, BARRÈS, JULES LEMAÎTRE, agrupa a los combatientes contra el "complot del extranjero", que se apoyaría en los dreyfusistas: judíos, protestantes, francmasones; todos ellos almas malditas de una república parlamentaria podrida: así ve las cosas la Liga. Pero la Liga no es monárquica; sigue siendo republicana: republicana *plebiscitaria*. Esta fórmula de régimen autoritario, apoyado en la apelación al pueblo, despedía un fuerte tufo bonapartista. Había sido la del boulangismo, especie de "bonapartismo del pobre". Los *nacionalistas*, como se llamaban ellos mismos, de la *Liga de la patria francesa*, antiguos boulangistas, tales como DÉROULÈDE y BARRÈS, esperaban conseguir con ocasión del asunto Dreyfus lo que habían fallado con Boulanger: el derrocamiento de la república parlamentaria. ¿Conseguirlo, cómo? ¿Con quién? No lo sabían. BARRÈS escribía melancólicamente en el *Journal* del 30 de octubre de 1899, acordándose de la indigencia de pensamiento del partido boulangista: "No hay ninguna posibilidad de restauración de la cosa pública sin una doctrina".

La idea monárquica, bajo la forma de una monarquía parlamentaria y conservadora en manos de los notables y del clero, no había dejado de perder terreno desde la aventura inconsiderada a que Mac-Mahon se había lanzado el 16 de mayo de 1877. Y, sin embargo, un espíritu ingenioso, ¿no podía concebir la idea de drenar la tumultuosa corriente nacionalista, confusa y sin doctrina, en provecho de una monarquía de estilo renovado?

Una monarquía que tendría, esta sí, una doctrina, la cual combinaría los elementos tradicionales con los elementos pasionales nuevos: antiparlamentarismo, antisemitismo, nacionalismo erguido contra toda intrusión del "extranjero" y que preparase la "revancha" (que se acusaba a la república oportunista de haber abandonado). El nacionalismo de un DÉROULÈDE era incompleto y como mutilado. Este interés nacional, desde cuya exclusiva perspectiva debían ser examinadas todas las cuestiones, ¿quién mejor cualificado que un rey, que el "Rey" para abrirle camino con el mínimo de probabilidades de error, y para imponer, autoritariamente, no parlamentariamente, su realización? ¡El único nacionalismo integral era la monarquía!

Ese espíritu ingenioso, que tan bella carta ideológica, si no práctica, tenía que jugar, existía, y se le habrá reconocido: era CHARLES MAURRAS. En 1900 tiene treinta y dos años: seis años más joven que BARRÈS. A los dieciocho años, en 1886, escribía su primer artículo en *La Reforma Social*, revista fundada por LE PLAY. Amigo de BOSSUET, MAISTRE y BONALD, esos teócratas, tanto como de COMTE, TAINE y RENAN, esos cientifistas desligados de las religiones tradicionales, compartía la incredulidad de estos últimos. En política había repudiado muy pronto tanto la monarquía parlamentaria como la república parlamentaria, y había votado como boulangista en 1889. Bajo la influencia de MISTRAL y de los escritores provenzales, se había hecho apóstol de la descentralización regional contra "la uniformidad jacobina impuesta a un pueblo que sufría por ello sin saberlo" (era algo que estaba en el aire: ¡Provenzá de MISTRAL y MAURRAS, Lorena de BARRÈS!). Pero la conversión intelectual de MAURRAS a la monarquía, por nacionalismo, no tuvo lugar hasta 1896, a consecuencia de un viaje a Grecia, del que debía nacer Anthinéa. "Salido de mi país —dice—, lo vi por fin tal como es, y me quedé espantado de verlo tan pequeño". ¡Ah!, ¡si Francia hubiese conservado desde la Revolución sus reyes, sus "continuidades vivientes..., en los lugares y empleos que fueron objeto de tantas sacudidas interruptoras, separadoras, enervantes!... La evidencia me arrancaba, *al fin*, la confesión: necesitábamos restablecer *al fin* aquel régimen si no queríamos ser los últimos franceses. Para que viviese Francia era menester que volviese el rey" (*Bajo el signo de Flora*).

Pero "*¿qué es la realeza?*" MAURRAS tenía de ella una concepción nueva y enteramente personal. ¿Era la del pretendiente al trono y la de los que le rodeaban? ¿Encerraban los puntos de vista maurrasianos suficiente "tradición impersonal" para ser de alguna manera bautizados por el realismo oficial? He aquí que el director de la realista *Gaceta de Francia*, donde escribía MAURRAS, propone a este ir a Bruselas a conversar ("entre-

vistar", diríamos nosotros) con André Buffet y con el conde de Lur-Saluces, desterrados políticos, representantes calificados del pretendiente, duque de Orleáns.

Maurras conversa largamente con Buffet. Lur-Saluces le envía una respuesta redactada totalmente. El pretendiente, por carta, proclama su conformidad. Resulta de ello que la monarquía, si es restablecida en Francia, será tradicional, hereditaria, antiparlamentaria y descentralizada. Maurras invita, por el canal de la *Gaceta de Francia*, a la minoría selecta de los buenos ciudadanos a darle su opinión acerca de la cuestión que desde ahora queda planteada ante ella: *¿Es de salud pública la institución de una monarquía tradicional, hereditaria, antiparlamentaria y descentralizada, sí o no*?

Ese es el primer libro de la *Encuesta*. El segundo libro da las respuestas, comentadas por Maurras. Respuestas, entre otras, de Paul Bourget, Maurice Barrès, Henry Bordeaux, Jacques Bainville, Charles Le Goffic, Sully-Prudhomme, Henri Vaugeois, Frédéric Amouretti, Louis Dimier, Léon de Montesquiou. Respuestas entusiásticas —los maliciosos dirían que el encuestador había "seleccionado" a sus amigos personales, y había en ello una parte de verdad—; respuestas más reservadas, que hacían objeciones, que mostraban las dificultades. Maurras dejaba constancia de las adhesiones y refutaba las objeciones vigorosamente, desplegando de modo infatigable una argumentación apretada, ágil, tenaz y obstinada.

La *Encuesta*, aparecida de junio a diciembre de 1900 en la *Gaceta de Francia*, fue primero publicada en dos folletos (1900-1901). No iba a aparecer en librería hasta 1909, aumentada con un tercer libro fechado en 1903. Lo que hubiera podido no ser más que un episodio periodístico sin consecuencia, había encontrado, gracias a la complicidad de las circunstancias, una resonancia inesperada. La *Encuesta* marcaba un giro, decisivo para la carrera personal del autor, importante para la evolución de las ideas políticas del siglo XX...

Tradicional, hereditaria, antiparlamentaria y descentralizada. ¿Cuál es el sentido exacto de los caracteres imperiosamente asignados a la monarquía futura y qué relaciones recíprocas presentan esos caracteres? Es lo que Maurras, con ayuda de sus dos eminentes interlocutores, así como de los diferentes corresponsales de la *Encuesta*, entusiastas o reticentes, va a explicarnos en forma amplia.

***

Tradicional, hereditaria

"*La realeza debe ser tradicional: hay justamente una orientación muy nueva de los espíritus favorable a la tradición nacional y, como dice* BARRÈS, *a las sugestiones de nuestra tierra y de nuestros muertos*".

Sugestiones antiindividualistas, antirracionalistas: este lenguaje, atribuido a "nuestros muertos", se parecía curiosamente al de BURKE, MAISTRE, BONALD, COMTE, TAINE. Tradición, política tradicional: entendemos sumisión a las realidades, no a las fantasías de la razón individual; sumisión a la naturaleza de las cosas, contra la cual —según LUR-SALUCES— los franceses se habrían rebelado sistemáticamente desde hacía cien años. Entendemos también: vuelta a la constitución "real" de la patria, la que (si creemos a TAINE en *los Orígenes)* "la naturaleza y la historia" habían "elegido" sin pedir la opinión de los individuos franceses; repulsa, en consecuencia, de todas nuestras constituciones artificiales, facticias, ficticias, inventadas en todas sus partes por desarraigados. Ciertamente, la monarquía reformaría, era inclusive el eje de toda reforma; pero la obra de un gobierno reformador no era concebida por ella "como la de una asamblea de políticos trascendentales instalados sobre un tapete verde y elaborando de buenas a primeras, sobre páginas completamente en blanco, en sus menores detalles, la constitución destinada a proporcionar al país la felicidad eterna; se representa esta obra como la de un soberano que sigue atentamente, y día a día, el trabajo espontáneo de las fuerzas del país ..." (LUR-SALUCES). Política tradicional, política natural... ¿Y qué hay más conforme con la naturaleza así entendida —releemos a BURKE— que la herencia bajo todas sus formas? ¡Tradición y herencia, nociones gemelas!

"*La monarquía debe ser hereditaria: hay un movimiento favorable a la reconstitución de la familia, fundamento de la herencia*". La transmisión hereditaria, en la familia, por la familia, es la transmisión por excelencia (¿y qué es la tradición, sino lo que se transmite?). MAURRAS tiene cuidado de precisar que no se trata tanto de una transmisión "fisiológica" por la sangre como de una transmisión en cierto modo "profesional" por la tradición oral y por la educación en el medio familiar. Los publicistas republicanos, que escriben en coro para abatir la altivez del neomonarquismo, no han comprendido nada de esto: las leyes de la herencia son mal conocidas, etc. —dicen—. MAURRAS, alzando los hombros, replica: pero no se trata de las leyes de la herencia fisiológica. Y explica en términos perfectos de lo que se trata. Y toma partido, como BARRÈS, por el "heredero", en lo que se llamó el debate del "heredero" y del "becario".

"No se trata de asegurar fisiológicamente al servicio del Estado, de generación en generación, a un conjunto de individuos más distinguidos

que el común de los ciudadanos; se trata de utilizar las aptitudes particulares, especiales y técnicas, que son fijadas en cierto grado por la sangre, pero sobre todo por la tradición oral y por la educación. No se trata del *grado* de estas aptitudes, sino de su *cualidad*, o, si se quiere, de su orientación habitual... Uno nace juez o comerciante, militar, agricultor o marino, y cuando uno ha nacido esto o aquello, se encuentra, además, no solamente por naturaleza, sino también por *posición*, más capaz de realizar de una manera útil la función correspondiente: un hijo de diplomático o de comerciante encontrará en las conversaciones de su padre, en el círculo de su familia y de su mundo, en la tradición y en la costumbre que le rodearán y que le sostendrán, los medios vivos de avanzar más rápidamente que cualquier otro, ya en el comercio, ya en la diplomacia. La carrera familiar le habrá hecho encontrar la línea *del menor esfuerzo* y del mayor efecto útil, es decir, del mejor rendimiento humano".

Aplíquese a la monarquía este razonamiento, como lo hacían instintivamente "nuestros grandes franceses del siglo XVII" cuando hablaban del *oficio del rey*. El príncipe es, igual que el comerciante, el militar, el juez, el labrador, el marino, una "variedad social del tipo del hombre", sometida a las mismas reglas que las otras variedades sociales: el largo ejercicio de la función en la familia adapta casi automáticamente a esta función a los "retoños" de esta familia. El príncipe, hijo de príncipe, es, no solamente por naturaleza, sino también *por posición*, más capaz de realizar la función de príncipe.

Y si esta última consiste en promover el interés nacional con exclusión de cualquier otro, es fácil ver que el príncipe hereditario está más calificado que nadie —por *posición*, independientemente de su valor personal— para discernir este interés. Está más calificado porque *este interés es al mismo tiempo el suyo*. MAURRAS pudo leer en HOBBES, precursor del positivismo, y encontrar también, de manera menos desnuda, bajo la pluma de Luis XIV y de BOSSUET, el argumento clásico de los antiguos monárquicos ("el postulado monárquico"); la monarquía sería el mejor de los regímenes, porque el interés personal de los gobernantes, traducción del incoercible egoísmo, y el interés público, lejos de oponerse, coincidirían *necesariamente* en ella. MAURRAS, en la *Encuesta* como en toda su obra, ha recogido este argumento, lo ha remozado, lo ha presentado incansablemente por todos sus aspectos. Argumento infinitamente precioso a sus ojos, porque ningún sentimentalismo interviene en él; su carácter es puramente realista, a lo MAQUIAVELO, tanto como a lo HOBBES; su base es positiva por completo y casi científica. Compárese, desde este punto de vista, a la monarquía con la república, ya parlamentaria, ya plebiscitaria (la que sueñan los nacionalistas a lo DÉROULÈDE).

"Parlamentaria o plebiscitaria —es A. Buffet quien habla—, una república depende del espíritu y del corazón de sus republicanos. Pero un soberano hereditario está asaz directamente interesado en el bien público para gobernar únicamente según su humor o según un sistema. Él es el cerebro, el sistema nervioso central de la nación. Tiembla con el peligro común, aspira a la común prosperidad. Su naturaleza profunda, su función necesaria y natural, o, si preferís usar el lenguaje de los geómetras, *su posición*, le obligan a regularse por las necesidades de la salud pública. Puede engañarse, sin duda, en la visión de estas necesidades, pero está forzado a buscarlas, y apenas percibido el error, se ve inducido a corregirlo *por su propio interés...*".

La herencia del poder hace, pues, su fuerza, su duración, su continuidad paralelas a la fuerza, a la duración, a la continuidad de la nación. Por el contrario, la continuidad —lo mismo que la organización (Comte lo había visto)— es extraña a la esencia misma de la democracia republicana. Si la Tercera República parlamentaria es todavía en algún sentido un gobierno —Maurras se lo concede de mala gana— es gracias a una potente institución arraigada en el tiempo, la francmasonería, con su personal experimentado, "sostenida y conducida por la plutocracia". La masonería ha venido a suplir a la inestabilidad ministerial; ha creado una continuidad indiscutible de designios políticos y administrativos. La masonería ha proporcionado a la república —por sí misma y por esencia discontinua— "el mínimum de continuidad necesaria".

La reconstitución de la familia real, de la dinastía hereditaria, no es, por lo demás, sino el símbolo y el anuncio de la reconstitución de las familias en general. Ya es tiempo de creer a los Bonald, a los Comte, a los Le Play, esos grandes abogados de las familias francesas diezmadas contra el individuo usurpador, contra el individualismo anárquico de la Revolución.

"Las familias —profesa Lur-Saluces— pueden ser consideradas como los vehículos naturales de la tradición. Cuando están constituidas enérgicamente, lo útil que un hombre pudo hacer no muere con él, sino que se transmite, con la sangre y el nombre, a su descendencia. El resultado de antiguos esfuerzos, agregados al esfuerzo presente, hace a este más eficaz y más feliz. El bien público, el interés general, se aprovechan de ello. Todo adquiere un gran aire de solidez y de fuerza".

Tampoco hay aquí nada de sentimentalismo, de ternura familiar un poco simple, sino *física social*, como habría dicho Comte. Nada de invocar: "cuando el niño aparece, el círculo de familia", a lo Hugo. La ley de la caída de los cuerpos, "la adición creciente, la aceleración continua", la máquina de Atwood: ¡he ahí lo que invoca Lur-Saluces!

Consecuencia: debe ser reconstituida una nobleza hereditaria bajo la égida del rey hereditario. Esto es, restablecerse el privilegio del nacimiento. MAURRAS es terminante en este punto. "Propiamente, la aristocracia es la herencia. Una aristocracia es benéfica, no porque se componga de gentes benéficas o bienintencionadas y bien preparadas, sino porque se transmite con la sangre, porque está ligada al porvenir de la patria por el interés hereditario".

Pero aristocracia "abierta" —precisa LUR-SALUCES—. Abierta a todos. Y que se renueve constantemente. ¿Y por qué no —pregunta un corresponsal de la *Encuesta*, Copin-Albancelli, director de una hoja antimasónica: *Abajo los tiranos*—, por qué no una nobleza obrera, como en otro tiempo hubo una nobleza de toga? MAURRAS salta sobre la cuestión y le da impulso. "Sí, ¿por qué no?" Cuando la clase nueva de las gentes del foro adquirió una importancia enorme, la nobleza de toga o curialesca se agregó a la nobleza de espada, y el rey le prodigó sus beneficios hasta el exceso... Pues bien: hoy ha nacido una clase poderosa gracias a los progresos del maquinismo.

"Esta nueva clase no mantiene en el Estado un rango proporcionado a su influencia. Es porque nuestro Estado carece de fuerza, como carece de luces. Realizad el Estado consciente y poderoso, es decir, haced la monarquía hereditaria: él verá y se atreverá, él sabrá desde entonces dónde extender su protección, y nadie confundirá sus complacencias hacia una justa y nueva aristocracia del trabajo con tantas bajezas de orden electoral esparcidas sin discernimiento sobre los conductores políticos del mundo obrero por los fantasmas de ministros que presiden el régimen republicano".

¡Imagínense, ante esas ingeniosas construcciones, los sarcasmos de MARX y de ENGELS, acerbos intérpretes del devenir social; las altaneras burlas de un TOCQUEVILLE, liquidador cortés, y a veces nostálgico, desde 1835, de las edades aristocráticas.

Sin embargo, esta vigorosa defensa de la herencia le valía a MAURRAS la aprobación gravemente entusiasta de PAUL BOURGET. Diez años más viejo que BARRÈS y dieciséis más que MAURRAS, miembro de la Academia Francesa ya en 1894, PAUL BOURGET gozaba de una posición literaria considerable. Con la etiqueta de "gran escritor realista" era, mucho más digno aún que LE PLAY del nombre de "Bonald remozado". Un BONALD fundido con TAINE y que hubiese leído a DARWIN. Nada podía encantar más a MAURRAS que las razones positivas y "científicas" con que BOURGET justificaba su entusiasmo. La Ciencia —enunciaba el eminente maestro con un respeto ferviente hacia esta palabra mágica— daba exactamente la misma enseñanza que el neomonarquismo. A saber: que todos los desarrollos de

la vida se producían por *continuidad*, que otra ley del desenvolvimiento de la vida era la *selección*, "es decir, la herencia fija", y todo lo contrario de la igualdad; que uno de los más poderosos factores de la personalidad humana era la raza, "esa energía acumulada por nuestros antepasados, por esos muertos que hablan en nosotros": todo lo contrario de los "derechos del hombre", del hombre "en sí", la más vacía, la más irreal de las abstracciones. Y el maestro concluye:

"Esta conformidad de la doctrina monárquica con las verdades reconocidas hoy por la ciencia es uno de los hechos tranquilizadores de la triste época que atravesamos. Hecho tan fecundo en consecuencias como en otro tiempo la concordia entre la forma republicana y la filosofía de ROUSSEAU".

***

Antiparlamentaria

"*La monarquía debe ser antiparlamentaria*: *el partido nacionalista, casi en su totalidad, se pronuncia contra el parlamentarismo, en favor de un gobierno nominativo, personal, responsable*".

Autoridad y responsabilidad de un hombre, de una persona, de un nombre. Se reconoce el "tema autoritario", uno de los tres temas fundamentales que alternan en la historia política francesa desde 1789 (los otros dos son el tema parlamentario o *liberal* y el tema *jacobino*, ya en estado puro, ya conjugado con el socialismo). Tema autoritario contra el anonimato, la impersonalidad, la irresponsabilidad del parlamentarismo.

Pero ante MAURRAS, ingenioso doctor del neomonarquismo, se presentaban dos dificultades. La primera era que desde el 18 de Brumario y el Dos de Diciembre el tema autoritario, antiparlamentario, parecía formar cuerpo con el bonapartismo y sus subproductos plebiscitarios: boulangismo, nacionalismo republicano de DÉROULÈDE. La segunda, que desde la Carta de 1814 la monarquía restaurada había sido más o menos parlamentaria, a imagen de Inglaterra, y en manera alguna autoritaria.

Dadas las circunstancias políticas de 1900, era urgente zanjar la primera dificultad brutalmente. Entre la dictadura personal y la monarquía no había nada de común. "Porque soy realista —proclama A. BUFFET— tengo horror a la dictadura personal". MAURRAS, con ayuda de A. BUFFET, pretende ajustar las cuentas a esa doctrina falsa que se llama "plebiscitaria"

y que se resume en la elección del príncipe o del jefe por el pueblo, en el sufragio universal (apelación al pueblo).

"DÉROULÈDE es *el hombre de un hombre*: ya sea él este hombre u otro distinto de él, DÉROULÈDE cree que cada situación política puede ser regulada por este hombre, el elegido de la democracia. Porque el pueblo —dice él— no se engaña. El sufragio universal indica la tendencia de la nación, la política útil a los intereses nacionales. El infunde, a aquellos que designa, su infalible instinto director... El jefe por plebiscito no está obligado, por lo demás, a consultar a sus electores sobre los detalles: es un conductor por un camino trazado".

Tal es la doctrina que DÉROULÈDE, según A. BUFFET, le había expuesto muchas veces. Implica, pues, un sufragio universal, la infalibilidad del pueblo, "quimera insensata". Si el régimen que ella inspira es capaz de poner fin por algún tiempo a la anarquía, no pone fin "a las causas de la anarquía". Esto es lo que es grave. El dictador, so pena de perder el poder, queda sometido a depender de las pasiones populares y de los errores de la multitud. Perder el país o perder el poder, tal es su dilema. Ciertamente, los franceses tienen afición a la autoridad; desean, aman un puño. Según una palabra horrible, pero diciente, de argot parisiense, Francia *es poignarde*. El boulangismo fue eso: "la afirmación popular de la necesidad de un jefe, la declaración de los derechos del pueblo a ser conducido, la manifestación del deseo, de la necesidad y del gusto autoritario de los franceses". ¡Sentimiento indiscutible!, exclama BUFFET. Pero ¿cómo no ver que solo la herencia monárquica es capaz de adaptar a este sentimiento una forma "neta y sólida"?

Queda la segunda dificultad: la monarquía parlamentaria de Luis XVIII, de Luis Felipe, a la que apelaban los "conservadores" monárquicos de la Asamblea nacional entre 1870 y 1875. He aquí, a este respecto, un diálogo, para edificar al público, entre MAURRAS y A. BUFFET:

"Presento —dice MAURRAS— una objeción: sí, pero ¿y el parlamentarismo? A. BUFFET comienza por sonreír bajo su bigote. Me mira durante algunos segundos, como impaciente. Después, inclinando la cabeza con aire burlón: La monarquía parlamentaria. ¡Cómo! ¿También usted? ¿Usted puede creer en ella? -Yo no creo en ella, pero en Francia se cree en ella, o se finge creer. De todas las culpas que se nos imputan ante la opinión, esta es la más grave. ¡Parlamentaria! ¡Parlamentaria! Y, alzando los hombros, ANDRÉ BUFFET recorre el salón de arriba abajo. Le siento, más que indignado, irritado. ¡Sería necesario (dice), sin embargo, acabar con ese reproche! La monarquía es *representativa*. No es parlamentaria. Un rey que reina y que gobierna; ¿no está bastante claro? Muy claro, le digo, y no obstante la diferencia no es percibida por el común de las gentes...".

Se trata, precisamente, en la *Encuesta*, de hacer visible esta diferencia para el sentido común de las gentes.

A través del régimen parlamentario, a lo que MAURRAS y el neomonarquismo declaran la guerra es al principio electivo mismo (del cual el parlamentarismo no es más que una aplicación), es al dogma democrático mismo, que, por el sufragio universal, pretende hacer de todo *gobernado un gobernante*. Una guerra feroz, una guerra total. Contra "la Bestia", contra la democracia, movilizan toda la artillería doctrinal: a FUSTEL DE COULANGES como a BONALD y a MAISTRE, a BALZAC como a COMTE, a TAINE y a RENAN. "El principio de elección aplicado a todo es falso; Francia se apartará de él": esta frase de BALZAC aparece en los epígrafes del segundo libro de la *Encuesta*, en vecindad con frases de RENAN. BALZAC, pintor infalible, en la *Comedia humana*, del mundo del dinero de su tiempo, de la "burguesía" en el sentido de MARX, había proclamado "que se alineaba junto a BOSSUET y BONALD, en lugar de unirse a los innovadores modernos". Se hacía de él, hacia 1900, un gran pensador político.

El régimen electivo, y sobre todo el parlamentarismo, su forma más nociva, debilita al Estado, sin proporcionar, en cambio, al ciudadano las garantías privadas que le son necesarias. Debilita al Estado, entregándolo a los partidos, es decir, a las intrigas personales, a las querellas de los clanes, a las pequeñas combinaciones. Hábil o necio, se trata invariablemente de algo "bajo y equívoco". El parlamentarismo, parásito, usurpa este Estado —al cual rebaja y envilece— y sus funciones esenciales. ¡Desdichado Estado contemporáneo, "flanqueado por este antagonista" parasitario! ¡Si, al menos, el parlamentarismo fuese, como se presenta a los papanatas, la salvaguardia de la libertad"! Permítase a MAURRAS reírse sobre este particular y, evocando los excesos políticos del Dieciséis de Mayo conservador, descalificar igualmente a los parlamentarios de derecha y a los parlamentarios de izquierda. No, ciertamente; el parlamentarismo no es la salvaguardia de la libertad. Aun corregido por un príncipe, seguiría siendo el régimen de opresión de las minorías, así como de la competición de los partidos; un régimen que lleva dentro el embrión de la guerra civil. "En la próxima Restauración, todo el mundo implorará del gobierno la unión, la paz, la supresión de estas discordias. La feliz impopularidad del parlamentarismo permitirá al príncipe proceder a ello con extrema facilidad".

¡Cómo! ¡No más elecciones políticas, no más poder absurdo de la mayoría, no más asambleas parlamentarias, no más partidos —ni siquiera el partido realista: "el rey de Francia no puede ser el rey de un partido; es enemigo de las facciones"—, no más agitación en torno al Estado; para decirlo de una vez: no más democracia! ¡Qué vuelta atrás, qué *reacción*!

¡Ciertamente! *Primero, reacción*, proclama LUR-SALUCES, repitiendo el título agresivo del primer número, aparecido el 1 de agosto de 1899, de una pequeña revista gris, dirigida por HENRI VAUGEOIS: *Boletín de Acción Francesa* (revista nacionalista republicana, en la que MAURRAS era el único realista). "Sí, primero reacción, es decir, vuelta a la bifurcación donde se equivocó el camino, para reanudar la verdedera vía del progreso continuo y de los desarrollos normales, no para volver hacia atrás ni retroceder hacia el pasado". ¿Cómo no volver atrás? ¿Cómo reemplazar todo lo que acaba de ser, brutal y alegremente, rechazado? ¿Qué sería, en rigor, la monarquía antiparlamentaria, desinfectada de toda huella de régimen electivo? Una monarquía autoritaria, que evoca singularmente al viejo BODIN: el rey reina y gobierna "en sus Consejos", que vigilan por él las administraciones y que están compuestos por las gentes competentes que él ha designado. Esto en cuanto al "gobierno". En cuanto a lo que MAURRAS llama, con un lenguaje que no es el del derecho constitucional clásico, la "representación", el pueblo "en sus Estados", que resumen todos sus intereses locales, profesionales, morales, religiosos, indica, a título consultivo, lo que conviene o lo que no conviene; a los Consejos del rey compete trabajar después para poner de acuerdo "la soberanía del bien general" con estos votos.

Dicho de otro modo: la monarquía antiparlamentaria y autoritaria podrá ser *representativa* en el sentido maurrasiano porque —es la traducción moderna de la vieja expresión: el pueblo "en sus Estados"— será precisamente *descentralizada.* Estrecho, indisoluble, aparece el vínculo entre este último carácter, *last not least*, de la monarquía y el carácter que acaba de ser estudiado.

Descentralizada

"*En fin la monarquía debe ser descentralizada: un potente movimiento descentralizador se dibuja y crece de día en día en el país*".

Este movimiento "potente" (no exageramos nada, de donde se elevaban, sobre todo, las armonías provenzales del "renacimiento mistraliano" y las músicas barresianas sobre la Lorena, tenía fuentes múltiples y contradictorias. Espíritus de tendencias, a veces, muy diferentes, desde BENJAMIN CONSTANT y TOCQUEVILLE hasta TAINE, pasando por PROUDHON (enemigo de la autoridad y padre del anarquismo), habían expresado igualmente su hostilidad, su espanto inclusive, ante "el crecimiento desmesurado" del monstruo Estado. Con el desarrollo del socialismo de Estado (aun en países conservadores, como Prusia), el fenómeno amenazaba tomar propor-

ciones imprevisibles. El apetito del *Leviathan*, tan sobrio, si bien se mira, en tiempos de HOBBES, ¿no iría a llegar a la bulimia? Estas inquietudes ponían de moda la descentralización, hasta en los medios republicanos de color subido (pero no jacobinos), en Francia. Simple moda, en el fondo, sin más. También con músicas, pero bastante deleznables. La realidad práctica, habida cuenta de la ley municipal de 1884, era la creciente absorción de funciones por el Estado.

¡Qué buen tema para los neomonárquicos este contraste entre el ideal reconocido, las necesidades admitidas y el giro real de los acontecimientos! MAURRAS lo desarrolla con particular maestría en cuatro puntos, sin dejarse impresionar por objeciones bastante perturbadoras.

Primer punto. *Francia se ahoga bajo el corsé napoleónico.* "Cuando una mujer se sofoca, el primer cuidado de los médicos es quitarle el corsé; sofocada rigurosamente por las instituciones consulares, Francia necesita aire" (LUR-SALUCES). "Descentralizar. Esto es tan importante como pudo serlo, en el siglo XII, ayudar a la constitución de las Comunas; en el siglo XIII, regular la vida corporativa; en el XVIII, abatir la casa de Austria, o, en nuestros días, recobrar nuestro Mosela y nuestro Rin. Descentralizar = rehacer una Francia" (A. BUFFET).

Segundo punto. *La república no puede descentralizar.* ¡Aun cuando lo quisiera! Comisiones parlamentarias encargadas de estudiar la cuestión han fracasado lamentablemente. Los republicanos "no pueden descentralizar, porque no existen, no perduran, no gobiernan más que por la centralización. Todo poder republicano se deriva, en efecto, de la elección. Si el elegido, ministro o diputado, quiere mantenerse en la elección siguiente, necesita tener sujeto a su elector. ¿Quién sujeta al elector? El funcionario. ¿Quién sujeta al funcionario? El elegido, ministro o diputado, mediante la cadena administrativa. Descentralizar la administración es, pues, cortar por dos o tres lugares esta cadena de seguridad; es devolver al funcionario una parte de independencia, y al elector la libertad correspondiente. El ministro o diputado pierde sus medios electorales. Estad seguros de que no renunciará a ellos más que obligado y forzado. Nunca se privará, por propia voluntad, del funcionario doméstico. Esas gentes no se sienten inclinadas a suicidarse (A. BUFFET)".

Tercer punto. *Por lo demás, la descentralización, bajo la república, presentaría mortales peligros.*

"¿Quién no ve que, en una república, es decir, sin jefe permanente, la prudencia patriótica haría un esfuerzo por descentralizar mucho más premiosamente de lo que se atrevería a hacerlo bajo un régimen monárquico?... Una república, menos ágil, siendo también menos fuerte, está obligada a

tomar, en tiempos de paz, las mismas precauciones que en tiempo de guerra europea; los ciudadanos viven en ella en un estado de sitio perpetuo. Se está, pues, condenado a una descentralización parsimoniosa y más verbal que real. Pero ¿bastará con esta descentralización ficticia para este país, demasiado concentrado, demasiado agrupado, demasiado reglamentado, que de ello va muriendo día a día? Yo no lo creo. Hay que descentralizar ampliamente".

Cuarto punto. *Solo la monarquía puede, sin peligro, descentralizar, y descentralizar amplia y completamente.* Un poder estable, hereditario, que responde, por esencia y destino, de la unidad francesa, no le cuesta ningún trabajo conciliar lo que para la república es inextricable. En primer lugar, "libre del yugo de la elección", la monarquía no tiene necesidad del funcionario-doméstico. Y, por otra parte, ningún peligro hay para ella en "soltar la brida a las variedades nacionales". Tiene bastante poder, y solo ella tiene bastante, para salvar estas variedades de sus propios abusos. Concedidas desde arriba, y no desde abajo, como en la república, las libertades o franquicias que expresan esas variedades nacionales, "suponen, por parte de los que se benefician de ellas, el reconocimiento constante del poder unitario, personal y real, que las otorga, las defiende y las garantiza". En caso de peligro nacional, abdican ellas muy naturalmente ante la necesidad suprema de salvar la nación.

Así Francia, liberada del corsé consular por la Restauración, comenzará a respirar de nuevo. Una descentralización *profesional* o corporativa, moral y religiosa, completará, por otra parte, la descentralización *territorial.* ¿No había precisado el conde de Chambord, en unas instrucciones de 1865, que la "constitución voluntaria y regulada de las corporaciones libres se convertiría en uno de los elementos más poderosos del orden y de la armonía social"? Clero, Universidad, asistencia pública, compañías judiciales, agrupaciones profesionales y confesionales, recobrarán u obtendrán su autonomía, lo mismo que las ciudades, países y provincias. Todo esto coordinado desde muy arriba por el poder central. Y todo ello *representado* —esta es la representación en el sentido maurrasiano, definida más arriba— en *Estados*, es decir, en Consejos elegidos, como los que tan abundantemente conoció la antigua Francia. Claro está, se trata de elecciones cuyo carácter es completamente técnico, profesional, corporativo, en manera alguna político.

Y del mismo golpe cae, como un fruto maduro, la objeción según la cual habría contradicción entre el carácter antiparlamentario, autoritario y el carácter descentralizador de la monarquía soñada. "¿Imagináis —se ha replicado a MAURRAS— una monarquía con un jefe absoluto, sin el control

efectivo de una cámara, una monarquía *poignarde*, servida por amigos *poignards*, y que al mismo tiempo estuviese descentralizada? ¿No es esto el colmo de lo imposible? Quien es *poignard* no comparte el poder con nadie y se muestra fatalmente unitario". Perdón (responde MAURRAS al contradictor EUGÈNE LEDRAIN), el parlamentarismo impide al Estado cumplir convenientemente las únicas verdaderas funciones del Estado: diplomacia, ejército, finanzas. Pero lo cierto es que "no pudiendo realizar libre y continuamente la gestión de sus grandes intereses, el Estado contemporáneo se aplica a otras mil tareas suplementarias: es, por ejemplo, fabricante de fósforos o comerciante en tabaco.... maestro de escuela y empresario de hospitales..., siempre empujado fuera de su especialidad, de su esfera profesional, sustituye sin descanso la iniciativa de los ciudadanos y de los grupos de ciudadanos; inventa, pues, todos los días alguna nueva ocasión de incomodarlos o de molestarlos".

Pero suprimid el parlamentarismo, y el Estado recobrará automáticamente la libre gestión de esos altos problemas, los únicos que verdaderamente son de su competencia; y, "al volver de esta manera al Estado" los asuntos del Estado, "los asuntos privados, por una necesidad inversa, tenderán también a recaer en las manos de los particulares". El ciudadano, de vago administrado que era, pasará a adquirir una realidad política, al fin concreta y verdadera: será alguien en su ciudad, en su provincia, en su corporación, en su oficio. No solo se verá libre de sus molestias actuales, sino que, gracias a esta monarquía a la vez antiparlamentaria y descentralizadora, verá aumentado su poder individual por la importancia de las corporaciones y compañías en las que participe. ¿No es el espíritu de cuerpo la más firme e invencible de las defensas cívicas?

Se admira en todo esto un rejuvenecimiento de la vieja política de los *cuerpos intermedios*. Rejuvenecimiento muy diferente, a pesar de ciertas apariencias, de la transposición que TOCQUEVILLE, según el ejemplo de América, había recomendado. Rejuvenecimiento que reproduce, en suma, el sistema preconizado por BONALD bajo el nombre de monarquía atemperada ("libertades", no la jacobina Libertad).

Pero entonces surge una nueva objeción. El mismo coriáceo contradictor, EUGÈNE LEDRAIN, va a formularla:

"La realeza tradicional, que debería continuar el príncipe Felipe de Orleáns, fue esencialmente unitaria... Por muchas vueltas que le dé a un lado y a otro, mi querido MAURRAS, con su talento ágil y sutil, no escapará a la ley histórica. Usted no conseguirá que la realeza unitaria reanude el camino hacia su fuente, hacia las divisiones del comienzo. Usted no impedirá que esos tiempos estén acabados".

Objeción temible, que la demostración de TOCQUEVILLE en *El antiguo régimen y la Revolución* hacía casi irrefutable. La Revolución no había hecho más que concluir la obra unitaria, centralizadora, fatal a las "libertades", de RICHELIEU y de Luis XIV.

MAURRAS no responderá a la temible objeción sino con una nota de la edición de 1909 (agregada como comentario a la respuesta dada a la *Encuesta* por el escritor provenzal realista Amouretti). Sí, Luis XIV, de hecho, centralizó. Pero, al menos, no creó con todas sus piezas, y en virtud de una doctrina preconcebida, un sistema nuevo. Al menos los cuerpos subsistían, aunque privados la mayor parte del tiempo de una representación regular; no era, pues, imposible devolverles su vigor. Mientras que la Revolución, ¡qué asesinatos premeditados no ejecutó! Fue a los cuerpos mismos, mucho más que a la idea misma de cuerpo, a quienes ella atacó...

***

MAURRAS concluye el segundo libro de la *Encuesta* con un tono de matemático triunfante:

"Nos hemos atrevido a pronunciar el nombre de la *monarquía científica...*, no nos ha bastado con decir o escribir, hemos *probado...* Francia *está obligada*, esta es la palabra, a la monarquía. Esto no depende, en efecto, de sus voluntades; esto depende de sus necesidades... *O Francia y el rey, o sin rey, pero también sin Francia*".

Míseros republicanos los que, habiendo anunciado una contraencuesta se han revelado incapaces de oponer razones a la Razón realista. ¡Admirable y justo trueque de cosas: los que no tenían en la boca más que Razón y Ciencia —la instrucción primaria gratuita, laica y obligatoria tenía la misión de asegurar su difusión por todas partes— se ven condenados por las autoridades "menos religiosas", desde el punto de vista más estrictamente científico y positivista! Ellos crearon "el fetichismo de la ciencia" en apoyo del fetichismo republicano, y al hacer esto tendieron a los realistas de la nueva escuela "las varillas gratuitas, laicas y obligatorias", que azotarán a su república hasta hacerla sangrar. Esto es lógico. "Siendo la república democrática la contradicción y el mal, habrá preparado, por este lado, con sus propias manos, el medio seguro de su destrucción... Tanto, pues, como sus crímenes y su despilfarro, la miseria lógica de los republicanos contribuye a la monarquía".

***

THIBAUDET expuso en *Las ideas de Charles Maurras* la influencia intelectual que la *Encuesta* iba a ejercer. "Algunos principios simples", pero fecundos, ilustrados con vigor, sutileza, no sin sofisma en ocasiones, eran propuestos a los espíritus que andaban en busca de una doctrina política digna de este nombre. En 1900, salvo el socialismo, no había, a este respecto, nada. Pero 1900 era justamente el año en que la influencia del socialismo, según el testimonio muy calificado de THIBAUDET, alcanzaba en Francia su punto culminante: las tres cuartas partes de la Escuela Normal le pertenecían; "L'Humanité debuta con una redacción de catedráticos". Diez años después, gracias a las dotes oratorias y maniobreras de Jaurès, el mismo socialismo se había ganado una parte electoral y parlamentaria considerable, pero intelectualmente había perdido un terreno no menos considerable en la juventud cultivada. Fue el neomonarquismo el que principalmente se benefició de esta caída.

Hay que decir que esto había sido obra no solo de las ideas de la *Encuesta* en sí mismas, sino de su hábil, virulenta orquestación y adaptación por *La Acción Francesa*. El boletín bimensual de 1899 de HENRI VAUGEOIS, nacionalista republicano, se había pasado desde 1901, con su fundador, al neomonarquismo. El 21 de marzo de 1908 se transformaba en diario, animado por la fogosa personalidad de LÉON DAUDET, que no había tomado parte en la *Encuesta*, sino que había llegado "solo a la verdad política", nos dice MAURRAS. El mismo día, en el primer número del nuevo diario, JULES LEMAÎTRE ponía término a su largas vacilaciones manifestando su alianza con la monarquía.

Sin embargo, había habido una debilidad estratégica en la posición inicial de los neomonárquicos. Realistas católicos y católicos a secas habían podido sentirse ofendidos por su positivismo o cientifismo agresivo, por su libre pensamiento, por su cuidado en distinguirse de las "gentes morales", por su racionalismo, que justificaba la monarquía eludiendo todo derecho divino (así como HOBBES con su materialismo, con su naturalismo político, había escandalizado a los realistas, mantenedores de los Estuardo). Pero el combismo de los años 1900, sacando de sus casillas a los católicos franceses, cabezas de turco de la república anticlerical, había venido a arreglar las cosas. Sí, MAURRAS —el periodista *ateo y, sin embargo, católico* de que habla un verso sarcástico—, MAURRAS tiene que confesarlo en 1909: el vocabulario de la *Encuesta* atestigua disposiciones inquietantes para la Iglesia. "No es así como se hablaría nuevamente del catolicismo en *La Acción Francesa*. La persecución republicana de una parte, la idea realista de otra, han producido efecto". ¡Hábil conversión, en el sentido no religioso, sino táctico, de la palabra!

Después de los dos libros de la *Encuesta*, MAURRAS había remediado igualmente otro punto débil. En 1900 había dado una respuesta a la cuestión: *¿Qué hacer?* Hacer la monarquía tradicional, etcétera. Quedaba la cuestión complementaria: *¿Cómo hacer la monarquía?* En 1903, con ocasión precisamente de las vacilaciones de JULES LEMAÎTRE, se respondía a este punto en un tercer libro de la *Encuesta*. Con ello, la pura doctrina se prolongaba en plan de acción inmediata en favor de la monarquía.

¿Cómo hacerla? "Como se hacen todos los gobiernos del mundo desde que el mundo es mundo: por la fuerza". El empleo de la fuerza, ante la impotencia legal, está legitimado a la vez por las necesidades de la salud pública y por las aspiraciones inconscientes de Francia a la monarquía necesaria. Diálogo de MAURRAS con las patriotas: "¿Qué hacer, pues? —La monarquía—. ¿Cómo hacerla? —Por la fuerza—. ¿Cómo ser fuertes? —Por la unión—. ¿Cómo unirse? —En la verdad política—. ¿Cuál es esta? —La monarquía—". La esperanza en el éxito es una necesidad "positiva". ¿No había un gobernador francés en Berlín cuando Fichte proclamaba allí "el genio universal de la sangre y del espíritu germanos"? Las naciones son inmortales; incluso destrozadas, divididas, reviven; Francia durará más que "el partido extranjero que la ocupa".

Apelación, por tanto, al golpe de fuerza, preparado por un movimiento de opiniones bastante intenso para "suscitar, llegado el día, hombres aptos para el golpe de mano" —confirmaba, en 1907, HENRI VAUGEOIS—. *Si es posible el golpe de fuerza.* MAURRAS y DUTRAIT-CROZON, planteando esta cuestión a comienzos de 1908 en *La Acción francesa*, todavía bimensual, respondían afirmativamente. Consideraban un "golpe número uno" y un "golpe número dos". Pulverizaban las objeciones. ¿Solidez del régimen republicano, instalado en 1877, confirmado por siete elecciones generales sucesivas? ¡Basta! ¡Pura broma! ¿Y la antigua monarquía? ¿No estaba en posesión del poder desde hacía siglos? ¿Y el segundo Imperio, plebiscitado en mayo de 1870 por millones de mayoría? "Pero ¡entonces vosotros calculáis las malas noticias! ¡Contáis con los prusianos, como al día siguiente de Sedan!" ¡Necedades! ¿No es el deber de los patriotas clarividentes calcular, sin desearlas, las calamidades, invasión extranjera, revolución, que un régimen mal construido, mal conducido, debe fatalmente acarrear? "*¿Hay que evitar el decirse que el enemigo del interior podrá un día verse abatido por las consecuencias de sus faltas o de sus crímenes y que podremos aprovecharnos de un instante de estupor para desembarazarnos de él?*" (Cuestión sugestiva, inquietante, que alumbra extrañamente, por anticipado, la actitud de MAURRAS en 1940-1944: se vería entonces, como se sabe, que el odio al régimen provisionalmente vencido prevalecía finalmente, en el jefe nacionalista, sobre el sentido nacional).

Así, el neomonarquismo, armado doctrinalmente de pies a cabeza, teniendo respuesta para todo, hacía indiscutibles progresos en los espíritus jóvenes. Sin embargo, la evolución política se acentuaba en sentido contrario, y las "posibilidades" del golpe de fuerza retrocedían prácticamente en lugar de avanzar. Llega la guerra de 1914, durante la cual *La Acción Francesa* tiene el mérito de ayudar al viejo republicano CLEMENCEAU, su bestia negra de siempre, a convertirse en "el Padre de la Victoria".

Las consecuencias de esta guerra aparecen muy poco favorables a la idea monárquica en Europa y, por tanto, en Francia. Una imperceptible melancolía se desprende de las frases con que comienza el muy largo *Discurso preliminar* a la segunda y definitiva edición de la *Encuesta*, en 1924:

"Se reimprime este viejo libro en el año mismo en que ha cumplido su cuarto de siglo y su longevidad me admira, pero no me encanta. Acusa, en efecto, la longitud de la crisis y el desconocimiento o la ignorancia del único remedio apropiado. Han pasado dos o tres generaciones de hombres, y los más jóvenes de ellos se ven reducidos a estudiar críticas aparecidas en 1900".

Y, sin embargo, este *Discurso*, que contiene muchas páginas notables por el arte maurrasiano de "pensar por ideas ligadas", no es en modo alguno la obra de un hombre desanimado. MAURRAS no comprendía la desesperación política, era inaccesible a ella. El *Discurso* respira el orgullo del jefe de escuela, apoyado por un cuarto de siglo de periodismo político, de análisis político cristalizado en numerosos volúmenes (entre los cuales están *Kiel y Tánger*, *El porvenir de la inteligencia*, *El dilema de Marc Sangnier*) que se suman a la *Encuesta*.

Jefe de escuela, pero ¿de qué escuela? De la escuela neomonárquica, sin duda, pero mucho más auténticamente de la escuela contrarrevolucionaria, en adelante nacionalista. Ahora bien: si la idea monárquica propiamente dicha estaba destinada a descender, como una llama a la que falta su alimento natural —lo irracional—, a la que ya no sostienen las "potencias del sentimiento" —de las que BARRÈS, irreductiblemente republicano, hablaba tan bien—, en compensación la pasión contrarrevolucionaria, conjugada con la pasión nacionalista, ganaba terreno, en 1924, como un incendio...

MAURRAS, en el *Discurso*, saludaba con entusiasmo "la magnífica explosión de juventud" de Italia: el fascismo. Y, en efecto, había sido una fecha en la historia de las ideas contrarrevolucionarias el 21 de junio de 1921, día en que Benito MUSSOLINI, antiguo socialista convertido en jefe de los fascios, elegido diputado, había debutado como orador parlamentario en la cámara italiana. En su libro *La lección de Mussolini*, HENRY MASSOUL

ha descrito la escena y ha mostrado al hombre de treinta y ocho años, rechoncho, imberbe, de mandíbulas cuadradas, de cráneo poderoso y despoblado de emperador romano, bajando de los bancos de la extrema derecha para pronunciar con una violencia fría las palabras siguientes: "Declaro inmediatamente que mi discurso será de derechas. Será un discurso —voy a decir una palabra horrible— reaccionario, porque será antiparlamentario, antidemocrático, antisocialista ... " (Aplausos irónicos de los socialistas.)

MUSSOLINI, brillante alumno, sin confesarlo, de MAURRAS; discípulo que había retenido del maestro lo esencial, a saber: "lo contrario del ideario liberal", el antiparlamentarismo, y que prescindía de todo el fárrago de herencia, de tradición, de descentralización, en provecho de la "revolución nacional" fascista.

Alumno también MUSSOLINI, y proclamándolo muy alto, de ese otro escritor político francés, de extrema izquierda en principio, GEORGES SOREL, curioso hombre, autor de ese curioso libro —entre otros— de curioso destino: *Reflexiones sobre la violencia.*

Capítulo III

LAS "REFLEXIONES SOBRE LA VIOLENCIA", DE GEORGES SOREL (1908)

El sabotaje es un procedimiento del antiguo régimen, y no tiende, en modo alguno, a orientar al trabajador por la vía de la emancipación.

(G. Sorel)

En *Nuestro querido Péguy*, con mucho talento, los Tharaud nos presentan a ese habitual de la tiendecita polvorienta de los *Cuadernos de la Quincena*, que aparecía todos los jueves, tomaba posesión de la única silla de este reino peguista, y que se llamaba Georges Sorel (primo de Albert Sorel, el ilustre historiador).

"Era un robusto anciano, de tez fresca como la de un niño, cabellos blancos, barba corta y blanca, y unos ojos admirables, de color de violeta de Parma... Su profesión de ingeniero de puentes lo había retenido toda su vida en provincias, donde se había distraído del aburrimiento leyendo y anotando todos los libros que caían en sus manos... Inagotablemente se escapaban de sus labios, como el agua de la compuerta de un dique, las ideas que desde hacía sesenta años se habían ido acumulando detrás de la barrera. Todo esto sin ningún orden. Una riqueza en montón... Pero verdaderamente maravilloso cuando, con su voz aflautada, con la cabeza ligeramente inclinada hacia adelante y midiendo sus palabras con pequeños golpes de regla, lanzaba en mezcolanza las ideas que un día se vieron aparecer en las *Reflexiones sobre la violencia*, uno de esos libros completamente ignorados del gran público, pero de una rara potencia explosiva, y que quedará, sin duda, como uno de los grandes libros de nuestro tiempo, puesto que ha tenido la singular fortuna de inspirar a la vez el bolchevismo de Lenin y el fascismo de Mussolini".

¿Cómo situar el pensamiento de un Sorel? Agitad juntos a Marx —una fuerte ración de materialismo histórico—, a Proudhon, en altas dosis al

fluido BERGSON y al explosivo NIETZSCHE, y obtendréis aproximadamente este pensamiento rico y confuso, a la vez atrayente e irritante. En estos términos es como estaría tentado a responder a la cuestión planteada un amante de lo pintoresco en la historia de las ideas. Se imagina fácilmente la variedad de temas que ha podido ofrecer a la perspicacia, a la ingeniosidad, a la brillantez de sus comentadores este SOREL, autor (sin contar innumerables artículos y recensiones) de una quincena de volúmenes, desde una *Contribución al estudio profano de la Biblia* (1889) hasta *los materiales para una teoría del proletariado* (1919-1921), pasando por *La descomposición del marxismo*, *Las ilusiones del progreso*, *las reflexiones*, etc. Se supone no menos fácilmente de cuántos lados a la vez han podido verse tentados sus comentadores a tomar un pensamiento tan heterogéneo (al menos en apariencia). Tanto más, cuanto que la sucesión de las actitudes prácticas de nuestro autor ofrece un espectáculo no menos desconcertante. Fue primero socialista demócrata o parlamentario a lo Jaurès, en tiempos *del affaire* Dreyfus. Alrededor de 1905 se convirtió en sindicalista revolucionario y en el peor enemigo del socialismo político; las *Reflexiones* corresponden a esta segunda etapa. Alrededor de 1910 coquetea con MAURRAS, con *La Acción Francesa* y con el nacionalismo integral. Hacia 1914 renacía en él un fervor bastante desanimado hacia el proletariado, fervor que venía a estimular, a exaltar, en 1917, el triunfo inesperado del bolquevismo en Rusia. SOREL ya no iba a cesar de admirar a LENIN, de defender su causa, no sin testimoniar al mismo tiempo, a veces en las mismas conversaciones, una viva estimación hacia MUSSOLINI, cuya ascensión política comenzaba (la muerte de SOREL tuvo lugar en agosto de 1922; la marcha sobre Roma data del siguiente octubre).

Todo esto explica que se haya escrito mucho —demasiado— sobre SOREL. Tanta literatura no ha dejado de oscurecer más aún su caso. Por fortuna, algunas páginas, una cincuentena, de aquel príncipe de la claridad intelectual que fue el economista G. PIROU supieron poner al desnudo, con una autoridad decisiva, la doble raíz del desconcertante pensamiento soreliano, y explicar, al mismo tiempo, las etapas contradictorias de su ruta política.

SOREL es, por una parte, un ingeniero, un técnico y, por ello, "un filósofo de la técnica". Es, por otra parte, y más aún, un moralista "áspero y severo", un moralista "apasionado".

Politécnico, ingeniero de puentes durante un cuarto de siglo (había dimitido en 1891, a los cuarenta y cinco años, para consagrarse al estudio de las cuestiones sociales), conserva la huella del *homo faber*, del hombre que actúa sobre la materia. Cree en la producción, en el progreso de la producción (en este dominio, al menos, no hay para él "ilusiones del progre-

so"). Este sesgo espiritual le lleva, hasta el exceso, a reconocer "bajo las construcciones ideológicas... el basamento tecnológico que recubren" (Pirou). Ejemplo: el trabajo de los cuerpos duros es el que habría dado a los griegos el espíritu geométrico. De ahí al materialismo histórico de MARX no había más que un paso.

Pero por encima de la técnica está la moral. SOREL, moralista riguroso, mantenedor intransigente de la moral tradicional, tomada del cristianismo materno; SOREL, que escribe que "el mundo no se hará más justo sino en la medida en que se haga más casto", depende, por estas preocupaciones, de PROUDHON[1]. No solamente tiene horror a todo relajamiento de las costumbres, sino que sus exigencias son mayores que las de la moral común de las gentes de orden, que él llama "pequeña moral católica", y que juzga "bastante insípida". El exige lo sublime, esa tensión del alma que hace realizar las grandes cosas, las altas acciones.

Es que, según la tradición de los más profundos moralistas, SOREL es un *pesimista* (esto es lo que lo aleja infinitamente del siglo XVIII). El sabe que la felicidad no se producirá por sí sola para todo el mundo en un porvenir muy próximo. Tiene la convicción arraigada de la debilidad natural del hombre, de la fuerza de los obstáculos que se oponen a la satisfacción de sus deseos. Considera las condiciones sociales como "si formara un sistema encadenado por una ley de bronce, cuya necesidad hay que sufrir en bloque, tal como está dada, y que no podrá desaparecer sino por una *catástrofe* que lo destruya por entero". Cree que el destino de la Humanidad, simbolizada, a este respecto, por el Judío errante, consiste en estar condenada a caminar constantemente, sin conocer reposo, a esforzarse siempre, a tender hacia la grandeza, hacia lo alto, lo cual es, propiamente, lo sublime. Profesa que, fuera del pesimismo así comprendido, "nada muy elevado se ha hecho en el mundo". Este *padre Sorel* (como se le llamaba en casa de Péguy) está poseído también por aquella preocupación por la calidad humana que había obsesionado a TOCQUEVILLE ante la marca igualitaria y que NIETZSCHE había experimentado hasta el frenesí de un aristocratismo inhumano.

Tal preocupación, tal exigencia, las traslada SOREL del lado del proletariado, de la masa de los productores manuales, defraudado por la clase a que pertenecía, la burguesía (no ya en el sentido marxista, sino en el ordinario de la palabra). Giro intelectual y afectivo perfectamente explicable por la naturaleza de la experiencia profesional de SOREL, por el sesgo "productivista" o "tecnológico" de su espíritu, por el acontecimiento esencial,

[1] "SOREL y PROUDHON", en el *Proudhon*, de Ed. Dolléans, Paris, 1948.

en fin, de su vida personal: su matrimonio. SOREL se había casado con una mujer del pueblo, a la que perdió en 1897, cuyo recuerdo no le abandonó jamás y a la cual están dedicadas las *Reflexiones* en estos términos emocionantes: "A la memoria de la compañera de mi juventud..., este libro, inspirado todo él por su espíritu".

Cuando este socialista, este *dreyfusard*, abandona dando un portazo, después del *Affaire*, el socialismo democrático es porque se siente violentamente lastimado —como Péguy— en su sentimiento moral por el paso, tan repugnante como fatal, de la *mística* a la *política*. Mística de los que están dispuestos a morir, y mueren, por las ideas. Política de los que viven de ellas, y viven bien. Insuficientemente historiador para saber, o insuficientemente escéptico para admitir, que las grandes crisis morales de la vida colectiva van inevitablemente seguidas de distribuciones de sinecuras muy inmorales, SOREL no perdonará a los socialistas parlamentarios lo que él llama su cinismo. Jaurès se convertirá en su bestia negra y en su cabeza de turco.

Por otra parte, la Segunda Internacional, socialdemócrata, fundada, como se sabe, en 1889, pasaba en los últimos años del siglo por una grave crisis doctrinal. MARX y ENGELS habían muerto. La interpretación del marxismo estaba entregada al capricho de los discípulos, auténticos o no. En Alemania, BERNSTEIN lanzaba, como una bomba, el revisionismo: un "neomarxismo reformista" que amenazaba con vaciar de su sustancia revolucionaria la doctrina del *Manifiesto*. La vía del "oportunismo" estaba abierta. ¿No era esta la de la "descomposición del marxismo"? Decididamente —se veía inducido a pensar un SOREL ya moralmente ulcerado después del *Affaire*—, decididamente, la coordinación del socialismo y de la democracia parlamentaria quebraba tristemente. Este vulgar espectáculo no era lo que MARX había querido. Socialismo y democracia debían ser disociados si se quería impedir que el socialismo se hundiese en la ciénaga burguesa, si se quería —según las expresiones mismas de SOREL— "conservar a la ideología revolucionaria la altura que debería tener para que el proletariado pudiese realizar su misión histórica". El porvenir moral del socialismo no podía residir en los bajos compromisos de los partidos políticos. ¿Dónde, pues, iba a buscarlo SOREL en lo sucesivo? En "el desenvolvimiento autónomo de los sindicatos obreros". Autónomo, es decir, con total independencia de los partidos políticos. El verdadero *sindicalismo*, heredero, a este respecto, de un PROUDHON y del anarquismo, estaba dominado por la más viva desconfianza, no solo frente a los políticos, sino también frente al poder estatal en sí mismo, frente al "aparato del Estado", como decían los teóricos alemanes. De ahí al sindicalismo *revolucionario*, que debe realizar la transformación violenta de la sociedad, la revolución

social, por la acción típica de los sindicatos obreros: la huelga —la huelga no ya parcial, sino general—, la distancia no era tan grande. SOREL la franquea, bajo la influencia, decisiva para él, de FERNAND PELLOUTIER, militante obrero del sindicalismo revolucionario, apóstol (muerto prematuramente en 1901, a la edad de treinta y cuatro años) que ponía también el acento en la educación moral del proletariado. He aquí, pues, a SOREL —en su segunda etapa— jefe de la *Nueva escuela*, la cual se proclama marxista, sindicalista y revolucionaria, a la que animan ardientes preocupaciones morales y que predica la idea de la huelga general. Es el "neomarxismo sindicalista", en los antípodas del "neomarxismo reformista" de BERNSTEIN. Entre los discípulos de SOREL se contaba, en primer lugar, EDUARD BERTH, rebosante de talento, y después el director de la revista *El movimiento socialista*, HUBERT LAGARDELLE, con el cual rompieron SOREL y BERTH en 1908.

Las *reflexiones sobre la violencia*, serie de artículos aparecidos en 1906 en *El movimiento socialista*, y publicados después en volumen, previa reelaboración, en 1908, con una introducción en forma de larga carta a Daniel Halévy, son, en cierto modo, el manifiesto de la "nueva escuela". Manifiesto agresivo, mal compuesto, confuso, lleno de cruzamientos entre los capítulos y repeticiones, que recoge habladurías poco dignas de un sociólogo junto a los puntos de vista más agudos sobre la naturaleza humana y el devenir social.

Por lo demás, a SOREL no se le ocultaba que los defectos de su presentación le condenaban a no "tener nunca acceso al gran público". En la carta a Halévy explica que estos defectos procedían de su manera de trabajar, la de un autodidacta que durante veinte años se había dedicado con ardor a "liberarse" de lo que había conservado de su educación. Los libros que devoraba sobre toda clase de asuntos le inspiraban "reflexiones", que anotaba en cuadernos tal y como surgían, volviendo varias veces sobre la misma cuestión, "con redacciones que se alargan, y a veces incluso se transforman de arriba abajo". Y eran estos cuadernos, que habían servido para su propia instrucción, los que presentaba a los lectores. Para justificarlo, invocaba la famosa teoría de BERGSON —cuyos cursos había seguido con pasión— sobre la concepción intuitiva, viviente y personal de las cosas, opuesta a lo impersonal, a lo socializado, a lo definitivo.

Las *Reflexiones* aparecen dominadas, si no construidas, por dos ideas (si se nos permite, sin crimen de leso SOREL, reducir su revoltijo seudobergsoniano a términos de claridad cartesiana). Una idea negativa, que es como la sombra. Una idea positiva, que es como la luz. La idea negativa es la repulsa violenta, rabiosa, amarga, del compromiso democrático y del socialismo parlamentario, su forma más odiosa. La idea positiva es la apo-

logía de la violencia proletaria (en el sentido soreliano de la palabra violencia: ideológica, ante todo, si no exclusivamente). Solo esta violencia, guiada por la idea, o, más exactamente, por el mito de la huelga general, se revelará capaz de suscitar la nueva moral que ha de salvar al socialismo del hundimiento y que mantendrá la ideología revolucionaria a la altura necesaria: se trata de la "moral de los productores" (título del último capítulo de la obra).

***

En el compromiso democrático y parlamentario, SOREL lo escarnece y condena todo, sin circunstancias atenuantes y sin apelación: tanto la filosofía subyacente como los mecanismos y los procedimientos, y como la táctica frente a las organizaciones proletarias.

La filosofía es la del siglo XVIII, una filosofía optimista e idealista que se ilusiona con el derecho natural, con los "derechos primordiales de los hombres". Nada más falso, nada menos adaptado a la política. "El optimista es, en política, un hombre inconstante y hasta peligroso". Se figura que las transformaciones sociales son fáciles de realizar y que lo horrible del mundo actual —según el criterio de las almas sensibles— podría ser fácilmente atenuado, al precio de algunas reformas en la Constitución y, sobre todo, en el personal gubernamental. Por poco que sus amigos estén en el poder, declara "que hay que dejar que las cosas sigan su curso, no apresurarse y saber contentarse con lo que les sugiere su buena voluntad". He ahí adónde conducen las ilusiones de una trivial filosofía, ayudadas por el amor propio y quizá por el interés: "al pacifismo social más ridículo". Pero el mismo personaje puede, con notable facilidad, pasar a la cólera revolucionaria más sanguinaria. Basta con que se irrite, si es de temperamento exaltado y, por desgracia, está armado de un gran poder, ante los obstáculos que le oponen las necesidades históricas. Entonces, en lugar de culpar a estas, culpa a sus contemporáneos: su mala voluntad impide la felicidad de todos; ¡hágaseles desaparecer! Ejemplo: el Terror. "Los hombres que vertieron más sangre fueron los que tenían más vivos deseos de hacer gozar a sus semejantes de la edad de oro con que habían soñado".

En cuanto al derecho natural, surgido de la misma fuente optimista, ¿cómo conciliarlo con el siguiente hecho de la experiencia: "un sistema social bien coordinado es destruido por una revolución y deja lugar a otro sistema que se encuentra también perfectamente razonable, y lo que antes

era justo se convierte en injusto"? Cuestión de fuerza —Pascal lo había visto bien—, de la cual, con desprecio de los hechos, se quiere hacer un triunfo del derecho. ¡Y se nos viene a probar que, durante las revoluciones, la fuerza ha sido puesta al servicio de la justicia! ¡Ridículos sofismas!

Los mecanismos y los procedimientos llamados democráticos no son menos mendaces que esta filosofía. Consideremos las elecciones. "En cuanto se trata de elecciones, hay que sufrir ciertas condiciones generales que se imponen de manera ineludible a todos los partidos, en todos los países y en todos los tiempos". Programas electorales, compromisos entre gentes influyentes, venta de favores, compra del concurso de la *gran prensa*, "colaboración con el azar" mediante infinidad de artimañas, especulación con la ingenuidad de las masas: ¡cómo se parece la democracia electoral al mundo de la Bolsa! ¡Cómo se parece el político, que promete a sus conciudadanos una infinidad de reformas que no sabe cómo va a realizar, al financiero, que introduce en el mercado negocios aparatosos destinados a hundirse en algunos años! Pero, en tal atmósfera, ¿quién puede conservar la preocupación "por las obligaciones morales que impedirían al hombre dirigirse allí donde se manifiesta su más claro interés"? ¿Cómo iban a embarazarse los socialistas con el estudio de los problemas éticos, cuando asignan a su acción como fin principal la conquista de los puestos en las asambleas políticas?

Por eso son tan poco edificantes sus campañas electorales. Se imagina uno que estas se realizan sobre el principio de la lucha de clases porque sus promotores fundan sus éxitos electorales "en las hostilidades de intereses que existen en estado agudo entre ciertos grupos y que, si fuese necesario, se encargarían ellos de agudizar más todavía". Sí; los demagogos de las ciudades griegas hacían lo mismo, atacando constantemente a los ricos —como dice Aristóteles— y dividiendo así la ciudad en dos bandos. "El término proletario acaba por convertirse en sinónimo de oprimido; y hay oprimidos en todas las clases". Pero no era, ciertamente, de esta manera como Marx entendía su lucha de clases. Simplemente, la literatura electoral de los seudomarxistas actuales se inspira en las más puras doctrinas demagógicas.

"El socialismo parlamentario habla tantos lenguajes como especies de clientelas tiene. Se dirige a los obreros, a los pequeños patronos, a los aldeanos..., unas veces es patriota, otras declama contra el ejército. Ninguna contradicción le detiene, habiendo demostrado la experiencia que, en el curso de una campaña electoral, se pueden agrupar fuerzas que deberían ser normalmente antagonistas, según las concepciones marxistas".

Consideremos ahora el juego parlamentario en sí mismo: interpelación a los ministros en funciones, votación de las leyes, relación de los

elegidos con los electores, congresos de los partidos. Aquí despliega su acción el político, hombre avisado que no hace nada por nada, que no concede un favor sino a cambio de un cliente, pero cuya "perspicacia aguzan singularmente los apetitos voraces y en quien la caza de los buenos puestos desarrolla astucias de apache". ¿Qué hay de sorprendente en que allí donde él interviene se produzca "casi necesariamente... un rebajamiento de la moralidad"? ¡Qué "lejos del camino de lo sublime" nos hallamos! ¡Ah!, nuestros socialistas parlamentarios están muy lejos de tal camino, pero ved qué bien representan el juego parlamentario, con todas sus ruines mañas, bajo la dirección de un JAURÈS, insertando en él la justa dosis de violencia que es menester para sazonarlo:

"JAURÈS es considerado como maestro en el arte de utilizar las cóleras populares. Una agitación sabiamente canalizada es extremadamente útil para los socialistas parlamentarios, que se alaban ante el gobierno y la rica burguesía de saber moderar la revolución... Hace falta... que haya siempre un poco de movimiento, y que se pueda dar miedo a los burgueses... Hacer creer a los obreros que se lleva la bandera de la revolución; a la burguesía, que se detiene el peligro que la amenaza; al país, que se representa una corriente de opinión irresistible ...; esta diplomacia se ejercita en todos los grados: con el gobierno, con los jefes de grupo en el Parlamento, con los electores influyentes...".

En cuanto a la táctica política frente a las organizaciones proletarias, ella forma exactamente parte de esas "astucias de apache", caras a los hombres políticos. "Tienen horror a las organizaciones puramente proletarias, y las desacreditan todo lo que pueden; niegan inclusive, con frecuencia, su eficacia, con la esperanza de apartar a los obreros de las agrupaciones que, según ellos, carecen de porvenir. Pero cuando se dan cuenta de que sus odios son impotentes, de que las censuras no impiden el funcionamiento de los organismos detestados y de que estos se han hecho fuertes, entonces tratan de utilizar en provecho propio los poderes que se han manifestado en el proletariado". Con estas líneas poco amenas comienza el capítulo V de las *Reflexiones*, titulado "La huelga general *política*". Huelga política que por ningún motivo debe ser confundida con la huelga general proletaria, puesto que no es otra cosa que una forma de esa detestable tendencia de los políticos a intervenir en los sindicatos obreros. Bajo la forma de huelga general tratan de levantar a un proletariado perfectamente encuadrado en sindicatos de carácter muy oficial, gentilmente dóciles al impulso de los comités políticos. Levantamiento popular que no tiene otro fin ni otro resultado que hacer pasar el poder de un grupo de políticos a otro grupo de políticos, sin que el Estado pierda nada de su fuerza, y de manera que "el pueblo siga siendo la buena bestia que lleva la enjalma".

Nos vemos inclinados a decir que este proceso de la democracia nos parece admirablemente maurrasiano, y que el acento de este SOREL, antidemócrata de izquierda, recuerda singularmente el de los antidemócratas de derecha. La analogía, sin embargo, no es más que superficial. Hay una diferencia radical. Los antidemócratas de derecha, tradicionalistas, contrarrevolucionarios y nacionalistas se espantaban de la lenta destrucción de ciertos valores —patria, propiedad, jerarquía, autoridad—, y de la degradación de la sana concepción del Estado. Eran descentralizadores para aliviar al Estado al mismo tiempo que al individuo, para mejorar su funcionamiento. Por el contrario, los antidemócratas de izquierda, esos sindicalistas revolucionarios del estilo de SOREL y BERTH, en su crítica corrosiva de la democracia, apuntaban en último análisis al Estado, producto nefasto de la ideología burguesa, y a su "aparato" opresor. Lo que no perdonaban al socialismo político era su complicidad práctica —con apariencias seudorrevolucionarias, y sirviéndose del proletariado en lugar de servirlo— con los patronos, los financieros y los burgueses de toda laya. Ellos, los socialistas, trabajan también en el reforzamiento del Estado, de la "gran máquina" odiosa, porque esperan ser algún día el Estado. ¡Qué irrisión: cambiar el contenido del Estado, sustituir un personal gubernamental por otro, una "minoría gobernante", como decía MARX, por otra minoría, cuando lo que hacía falta, según la expresión de ENGELS, era transportar toda la máquina del Estado "al museo de antigüedades, junto al torno de hilar y al hacha de bronce"! ¡No reformar el Estado, sino destruirlo! ¡Desembarazar a la sociedad económica de su "caparazón" política!

Pero esta ruptura radical, en espíritu, con la ideología del Estado; esta voluntad intransigente de escisión, de rebelión pronta a pasar a los actos; esta *violencia* es, precisamente, la que el proletario tiene como misión histórica que asumir, y cuya apología va a hacernos SOREL.

***

Apología de la violencia. SOREL dio este título provocativo al artículo de *Le Matin*, de fecha 18 de mayo de 1908, en el que resumía sus *Reflexiones* para el gran público. Se destacaba en él la frase siguiente: "Hoy no vacilo en declarar que el socialismo no podría subsistir sin una apología de la violencia".

Violencia se debe distinguir cuidadosamente de fuerza, igual que de *brutalidad*. En una buena terminología, según SOREL, se debería reservar

—lo cual no habían hecho ni MARX ni ENGELS— el término "fuerza" para los actos de la autoridad y el término "violencia" para los actos de rebelión. "Diríamos, pues, que la fuerza tiene por objeto imponer la organización de cierto orden social en el que una minoría gobierna, mientras que la violencia tiende a la destrucción de este orden. La burguesía ha empleado la fuerza desde el comienzo de los tiempos modernos, mientras que el proletariado reacciona ahora contra ella y contra el Estado por la violencia". Tal violencia es, por otra parte, completamente distinta de la brutalidad, completamente ajena, por ejemplo, a actos salvajes, tales como los que "la superstición del Estado" inspiró a los revolucionarios de 1793. Aunque —así traduce G. PIROU, *cum grano salis*, el pensamiento de SOREL— "sea bueno zurrar efectivamente al adversario, pero de modo simbólico y sin poner en ello ningún odio". Cuestión de límites que no se ha de transpasar. SOREL mismo quiere asegurarnos que la realización del porvenir que él desea no necesita "que haya un gran desarrollo de la brutalidad ni que la sangre sea vertida a oleadas". El no precisa el volumen de sangre suficiente y conveniente. ¡Oh, dulce intelectual, que personalmente no hubiera sido capaz de hacerle daño a una mosca!

La violencia así entendida "se ha convertido en un factor esencial del marxismo"; es una necesidad. Y, por otra parte, es primordialmente moral.

"La teoría marxista de la revolución supone que el capitalismo será herido en el corazón, cuando todavía esté en plena vitalidad, cuando acabe de realizar su misión histórica con su completa capacidad industrial, cuando la economía esté todavía en vías de progreso". Pero ¿qué ocurriría en el caso de una economía en vías de decadencia, de un capitalismo languideciente y dudoso de sí mismo? ¿No habría fallado la revolución social con ello? SOREL, apoyándose en GASTON BOISSIER y en FUSTEL DE COULANGES, invoca "una experiencia histórica terrible": la de la conquista cristiana y la caída del Imperio romano que la siguió. Esta gran transformación, esta revolución, por haber sobrevenido en tiempo de decadencia económica, "forzó al mundo a volver a atravesar por un período de civilización casi primitiva y detuvo todo progreso durante varios siglos". El mismo horrible peligro amenazaría a la revolución de mañana si tuviese que ser obra de los socialistas parlamentarios, reformistas y pacificadores sociales de todo pelaje (solidaristas, católicos sociales, etc.). ¡Felizmente, ahí está el sindicalismo revolucionario para reeducar en el método de la violencia a los engañados proletarios!

"El peligro que amenaza al porvenir del mundo puede ser conjurado si el proletariado se adhiere con obstinación a las ideas revolucionarias, de modo que realice, en lo posible, la concepción de MARX. Todo puede sal-

varse si, por la violencia, consigue reconsolidar la división en clases y restituir a la burguesía algo de su energía... No solamente la violencia proletaria puede asegurar la revolución futura, sino que también parece ser el único medio de que disponen las naciones europeas, embrutecidas por el humanitarismo, para recuperar su antigua energía. Esta violencia... tiende a devolver al capitalismo las cualidades belicosas que poseía en otro tiempo. *Una clase obrera en aumento y sólidamente organizada puede forzar a la clase capitalista a mantenerse firme en la lucha industrial*; *si un proletariado unido y revolucionario se alza frente a una burguesía hambrienta de conquistas y rica, la sociedad capitalista alcanzará su perfección histórica...* Saludemos a los revolucionarios como los griegos saludaron a los héroes espartanos que defendieron las Termópilas y que contribuyeron a mantener la luz en el mundo antiguo".

Moralidad de la violencia. Es el título del capítulo VI SOREL pretende luchar contra los "prejuicios" (título de un capítulo precedente) hostiles a la violencia en nombre de un falaz ideal de paz y de tranquilidad. SOREL ve cierta bobería en la admiración contemporánea por la tranquilidad. Contra la idea, que se ha hecho instintiva, de que todo acto de violencia es "una manifestación de un retroceso a la barbarie", invoca no ya tan siquiera a NIETZSCHE ("seamos duros"), sino a católicos fervientes preocupados por la moral, a un padre Bureau, a un padre De Rousiers. El primero, a propósito de los aldeanos de los fiordos de Noruega, concluía que la cuchillada dada por un hombre de vida recta, "pero violento", era un mal social menos grave y más fácil de curar que "los desbordamientos de la lujuria de jóvenes que se consideran más civilizados". El segundo, hablando de los Estados Unidos, justifica la ley de Lynch, que en los países nuevos permitía a las gentes honradas defenderse eficazmente contra los bandidos. No se tenía razón en Francia al considerar esta ley "como un síntoma de barbarie".

¿Por qué tendía a ser reemplazada la dureza de los tiempos antiguos o de algunos países actuales en las naciones que se llamaban evolucionadas? Por la astucia; la astucia, arma del comerciante, y su desquite frente al valor del guerrero. ¿Es esto un progreso, pregunta SOREL, desde el punto de vista de la moral? En política, especialmente ¿representan un progreso sobre la franca violencia esas asociaciones "político-criminales" que, unas veces clericales, como la sociedad de San Vicente de Paúl, otras anticlericales, como la francmasonería (alusión al asunto de las cédulas en el ejército bajo el ministerio Combes), ejercen una vigilancia solapada sobre las opiniones de los funcionarios? ¿Es un progreso el hecho de que, en adelante, se considere incontestable que tales asociaciones, "que funcionan por la astucia", tienen su lugar reconocido en una democracia evolucionada? ¿Es

un progreso el paso de la violencia a la astucia, a una táctica "digna de Escobar", que se manifiesta en las huelgas organizadas en Inglaterra por las Trade Unions? ¿Hay nada más inmoral que todo lo que acaba de ser denunciado, nada más alejado del camino de lo sublime que toda esa hipocresía? "En los países donde existe la noción de la huelga general [proletaria, no política], los golpes cambiados durante las huelgas entre obreros y representantes de la burguesía tienen un alcance completamente distinto: sus consecuencias son lejanas y pueden engendrar lo sublime".

Esta última frase es de tal naturaleza, que puede desconcertar a más de un lector. No hace, sin embargo, más que traducir exactamente un aspecto de la tesis positiva de SOREL; a saber: que esta violencia proletaria, cuya apología hace, está orientada y mantenida por la idea, o mejor, por el *mito*, de la huelga general.

***

El capítulo IV del libro, titulado *La huelga proletaria*, comienza así: "Siempre que uno intenta darse cuenta exacta de las ideas que se refieren a la violencia proletaria, se ve conducido a referirse a la noción de huelga general". El autor agrega en seguida que la misma noción puede, por lo demás, prestar muchos otros servicios y proporcionar esclarecimientos inesperados sobre todas las partes "oscuras" del socialismo.

¿Qué es un mito? No es una utopía, invención intelectual de instituciones imaginarias, que constituyen un ideal, un modelo social que permite, por comparación, juzgar la sociedad existente. No es tampoco una predicción más o menos aproximada del porvenir. "No hay ningún procedimiento para poder prever el porvenir de una manera científica"; por eso los hombres más destacados, comenzando por MARX, han cometido grandes errores "al querer de ese modo hacerse dueños de los futuros, aun de los más próximos". Y, sin embargo, el hombre no puede obrar sin salir del presente, sin razonar sobre ese porvenir que parece escapar siempre a su razón. ¿Cómo resolver el problema? Precisamente por el mito, es decir (conforme a la filosofía antiintelectualista de BERGSON), por un conjunto entrelazado, no de ideas, sino de *imágenes* motrices, capaces de evocar "en bloque y por la sola intuición, antes de todo análisis reflexivo", todos los sentimientos correspondientes a una acción proyectada. El mito no se detalla, no se discute, racionalmente. "Es el conjunto del mito lo que im-

porta únicamente". Tenemos aquí, si creemos a Sorel, todas las ventajas que, según Bergson, presenta el "conocimiento total" sobre el análisis.

Ahora bien: el sindicalismo revolucionario, que ha emprendido francamente la guerra contra la sociedad moderna, tiene necesidad de un mito, de una organización de imágenes capaces de evocar instintivamente en los proletarios todos los sentimientos que corresponden a las diversas manifestaciones de esta guerra. Este mito es la huelga general. Sorel la compara a la "batalla napoleónica", que aplastaba definitivamente al adversario, "resultado catastrófico de los conflictos internacionales". Todos los sentimientos que las huelgas parciales hayan podido engendrar en el proletariado —"los más nobles, los más profundos y los más impulsores que posea"— los agrupa la huelga general en un cuadro de conjunto, y, por su aproximación, da a cada uno su máxima intensidad. Reuniendo recuerdos "muy acerbos" de conflictos particulares "colorea con una vida intensa todos los detalles de la composición presentada a la conciencia". Así se obtiene esta intuición del socialismo que el lenguaje por sí solo no puede darnos claramente; es obtenida "en un conjunto percibido de manera instantánea".

Todos los elementos de la lucha de clases reconocidos por el socialismo moderno —se trata de la auténtica doctrina, no de su caricatura jauresiana— se encuentran en el cuadro proporcionado por el mito de la huelga general. Entre este cuadro, verdaderamente completo, y las tesis capitales del marxismo, habría, según Sorel, identidad fundamental.

"Marx habla de la sociedad como si estuviera cortada en dos grupos radicalmente antagonistas..., tesis dicotómica a menudo combatida en nombre de la observación". Ahora bien: una vez que se suponen los conflictos agrandados hasta el punto de la huelga general, la sociedad queda dividida en dos bandos, "y solamente en dos", sobre un campo de batalla. La idea mítica de la huelga general mantiene siempre joven, vivaz y eficiente ese ardiente sentimiento de rebelión que debe habitar sin cesar en el alma obrera para que desaparezca el mando capitalista. "Gracias a ella, el socialismo se mantiene siempre joven, las tentativas hechas para realizar la paz social parecen infantiles, las deserciones de camaradas que se aburguesan, lejos de desanimar a las masas, las excitan más a la revuelta; *en una palabra, la escisión jamás está en peligro de desaparecer*". Marx, en *El capital*, ha pintado una clase obrera que siente que sobre ella pesa un régimen en el cual "aumentan la miseria, la opresión, la esclavitud, la degradación, la explotación", y que organiza contra este régimen una resistencia siempre creciente, hasta que se derrumbe toda la estructura social. A lo cual se ha objetado justamente que esta descripción, verdadera en los tiempos del *Manifiesto*, no lo era ya en tiempos de *El capital* (1871). La objeción cae

si se interpreta el pasaje en términos de mito: en lugar de buscar en él "comprobaciones materiales, directas y determinadas en el tiempo", retengamos *el conjunto*, perfectamente claro. "Marx pretende hacernos comprender que toda la preparación del proletariado depende únicamente de la organización de una resistencia obstinada, creciente y apasionada contra el orden de cosas existente". Dicho de otro modo: no hay más camino que el sindicalismo revolucionario. Nada de insidiosa "amplificación" del socialismo a lo JAURÈS, buen apóstol. Esta amplificación es contraria a "la teoría marxista, tanto como a la concepción de la huelga general". Y así sucesivamente.

En suma, he aquí a MARX salvado, justificado por BERGSON, por los mitos, por todo el complejo aparato intelectual de la *Nueva escuela*.

"No hay quizá —concluye SOREL—, mejor prueba que dar para demostrar el genio de MARX que la notable concordancia que encontramos entre sus puntos de vista y la doctrina que el sindicalismo revolucionario construye hoy lentamente, con esfuerzo, manteniéndose siempre en el terreno de la práctica de las huelgas.

***

En fin, solo la violencia, iluminada por la idea-mito de la huelga general, es capaz de suscitar la nueva moral necesaria, la *moral de los productores*.

SOREL recuerda que cincuenta años antes PROUDHON señalaba la necesidad de dar al pueblo una moral conforme a las nuevas necesidades, y que escribía esta frase terrible: "Francia ha perdido sus buenas costumbres". PROUDHON tenía razón en cuanto a la necesidad señalada, pero no percibía bien que nada es más difícil que la creación de una moral absolutamente desprovista de toda creencia religiosa. Una moral abstracta, tal como la de los grandes pedagogos laicos de la Tercera República, los F. BUISSON, los PAUL BERT, no podía ser sino prodigiosamente ineficaz: "Me acuerdo de haber leído alguna vez, en un manual de PAUL BERT, que el principio fundamental de la moral se apoya en las enseñanzas de Zoroastro y en la Constitución del año III; pienso que no hay en esto una razón seria para hacer obrar a un hombre". Ciertamente, los marxistas tenían razón al escarnecer una "justicia fantástica salida de la imaginación de los utopistas", "viejo caballo de alquiler —decía ROSA LUXEMBURGO— montado desde hace siglos por todos los renovadores del mundo"; tenía razón al sostener

que no se crea una moral "con predicaciones tiernas, con fabricaciones ingeniosas de ideología o con bellos gestos". Y, sin embargo, afirma SOREL, es menester perfeccionar las costumbres.

"El progreso moral del proletariado es tan necesario como el progreso material de las máquinas y herramientas, para llevar a la industria moderna al nivel cada vez más elevado que la ciencia tecnológica permite alcanzar... Y si el mundo contemporáneo carece de *raíces para una nueva moral*, ¿qué va a ser de él? Los gemidos de una burguesía llorona no le salvarán si verdaderamente ha perdido sus buenas costumbres para siempre".

Pero felizmente estas raíces existen: para preparar el trabajo del porvenir, el mundo contemporáneo dispone de esta gran fuerza educativa: el sindicalismo revolucionario. Pues en este se combina la *moral del buen trabajo* con las fuerzas del entusiasmo que desencadena el mito de la huelga general.

El productor libre, puesto en situación de desarrollar su individualismo apasionado —comparable al de un soldado de las guerras de la libertad— en un taller de alto progreso, obedece instintivamente a una moral de trabajo. Trabajo cada vez mejor hecho, siempre mejorado en calidad y en cantidad. Este esfuerzo hacia lo mejor, que corre parejas con un cuidado cada vez mayor "por la exactitud", por la probidad en la ejecución, es desinteresado: cuando se manifiesta —como la bravura del soldado de las guerras de la libertad, batiéndose solo por la gloria de laborar en pro de una epopeya eterna—, lo hace "a despecho de la ausencia de toda recompensa personal, inmediata y proporcionada". Ahora bien: el desinterés en el esfuerzo es la *virtud* secreta que asegura el progreso continuo en el mundo.

Por otra parte, sin una corriente subterránea de entusiasmo capaz "de vencer todos los obstáculos que oponen la rutina, los prejuicios y la necesidad de goces inmediatos" no hay moral eficaz; no se tiene sino una recopilación de preceptos muertos. Sin embargo, esta fuerza subterránea y soberana ciertamente no se puede encontrar en la imitación del pasado, en la apelación a fantasmas de instituciones "idílicas, cristianas y burguesas", reflejos de "estructuras sociales abolidas", "de economías de la producción", con las cuales la economía en formación estará cada vez más en contradicción. La conclusión se impone: una sola fuerza puede hoy producir ese entusiasmo, sin cuyo concurso no hay moral posible, y es la que resulta de la propaganda en favor de la huelga general.

"Tenemos, pues, derecho a sostener que el mundo moderno posee el primer motor que puede asegurar la moral de los productores... Ante la ruina total de las instituciones y de las costumbres queda algo potente, nuevo e intacto, que es lo que constituye, propiamente hablando, el alma del

proletariado revolucionario; y esto no será arrastrado en la decadencia general de los valores morales si los trabajadores tienen bastante energía para obstruir el camino a los corruptores burgueses, respondiendo a sus insinuaciones con la brutalidad más inteligible".

***

Una doble paradoja caracteriza la acogida que tuvo la obra a su publicación. Por parte de las izquierdas, cayó completamente en el vacío, y si logró "abrirse camino" antes de 1914 lo debió a la extrema derecha maurrasiana.

Claro está que, los que más arriba llamábamos gentes serias del socialismo, tales como los tenores del partido en el Parlamento, tales como un Jaurès, colmado de poder y de honores temporales solo podían tener un encogimiento de hombros ante semejante libro y mofarse de los sarcasmos de impotencia dirigidos a ellos que contenía. Pero mucho más, o de peor modo, se enfadaron con estas incomprensibles *Reflexiones* o las ignoraron los militantes del sindicalismo revolucionario, los verdaderos obreros. Según un buen testimonio, no es seguro que se hubiese podido encontrar entre ellos "media docena" de lectores. Hay que darse cuenta de que más de un aspecto de la doctrina soreliana chocaba de frente con las aspiraciones más ardientes de los medios militantes, fuertemente impregnados de anarquismo libertario. Tal vez fuese excesivo predicar el "buen trabajo a los que preconizaban el sabotaje; la moral tradicional en materia de vida privada —igual que "un cura"— a los que hacían una propaganda abierta de la libertad sexual, de los procedimientos neomaltusianos y de "la huelga de vientres"; la cultura del heroísmo por la huelga general a los que esperaban de la huelga, ante todo, como es natural, el mejoramiento de sus condiciones de vida, resultados primordialmente "materiales y tangibles". La influencia de Sorel sobre el sindicalismo obrero en Francia fue nula, como se escribió con exactitud en la *Vida obrera* después de la muerte del autor de las *Reflexiones*; más apreciable fue en Italia, donde se le leyó mucho más.

Por el contrario, los medios de *La acción francesa*, siempre al acecho de anexiones intelectuales, procuraron un éxito al libro de Sorel, tan encarnizado contra la filosofía como contra la realidad práctica de la democracia. Un discípulo de Sorel, G. Valois, se había aliado, en 1906, con *La acción francesa*, a la que más tarde había de abandonar ruidosamente.

Trataba de aportar a la monarquía soñada bases obreras sólidas, que faltaban por completo en la *Encuesta*, infantil en este aspecto. Estaba bien calificado para servir de agente de enlace. De hecho, alrededor de 1910, diversos signos —entre ellos la aparición de dos revistas, *La Independencia*, fundada por SOREL y VARIOT, y los *Cuadernos del Círculo Proudhon*— manifiestan una aproximación bastante acentuada entre antidemócratas de derecha y antidemócratas de izquierda (SOREL, BERTH). Es la época en que SOREL confiaba a VARIOT que MAURRAS era para la monarquía, por su envergadura doctrinal, lo que MARX había sido para el socialismo. Es la época en que PAUL BOURGET hacía representar *La barricada*, escenificación tendenciosa —en el sentido burgués— de las *Reflexiones*. SOREL se sintió visiblemente halagado por el homenaje del célebre escritor. El "erizo", como le ha llamado BARRÈS, no sacaba ya sus púas. Desengañado, en esta tercera etapa de su vida, por los militantes de aquel proletariado que había sido su primer amor, y que sería el último, soñaba confusamente con que la burguesía, bajo el doble látigo maurrasiano y neomarxista, repudiaría su larga "cobardía", se recobraría y volvería a encontrar el antiguo ardor belicoso de los "capitanes de industria". *El imperialismo* (según la expresión de P. LASSERRE en un libro consagrado a SOREL en 1928), es decir, la voluntad de poder de la clase obrera, resucitaría, por reacción, la antigua voluntad de poder, el antiguo *imperialismo* de la burguesía.

Pero sería muy arriesgado decir que SOREL, aun en esta época de su vida, haya creído posible y haya deseado la victoria de la burguesía, como término de este choque dialéctico. La verdad es que, en esta aproximación pasajera de los maurrasianos y los sorelianos, había mucho de ficticio y de equívoco. Al menos, esta extraña, superficial y efímera conjunción de un sindicalismo revolucionario completamente intelectual y de un neomonarquismo no menos intelectual había impedido a las *Reflexiones* hundirse en la indiferencia.

1914: La guerra. SOREL se obstinaba —acababa de escribir— "en seguir siendo, como lo había sido PROUDHON, un servidor desinteresado del proletariado". R. JOHANNET nos lo muestra, en esta nueva etapa, como pensador otra vez solitario y "otra vez cansado". La guerra, hecha por los aliados en nombre de los principios democráticos que él detesta, le parece de una repugnante hipocresía.

Mayo de 1917: el derrumbamiento de la Rusia zarista, el triunfo de LENIN y de la dictadura del proletariado. 1919-1922: la posguerra y sus espasmos; la coalición de los aliados contra el bolchevismo; la aparición de los fascios en Italia, bajo el impulso del antiguo socialista MUSSOLINI, a quien SOREL había conocido antes de la guerra; la muerte de SOREL, en agos-

to de 1922. La *violencia* no solo ideológica, sino material hasta el salvajismo, la *acción directa*, están ahora a la orden del día. La moda política y politicointelectual está ahora en el antiparlamentarismo. Pero también está en la cuestión proletaria, alumbrada por la roja luz de la revolución rusa. Los tiempos están, pues, maduros para un descubrimiento retrospectivo, para una exhumación un poco declamatoria de SOREL, profeta de las edades nuevas con sus *Reflexiones*. Se compone con él un sabroso personaje, mezcla de SÓCRATES moderno y de DIÓGENES, que despertaba los espíritus, que buscaba, si no un Hombre, un Héroe, al menos una clase heroica. Y el lugar común literario va a nacer con motivo del hermoso viejo de fresca tez de niño, del "padre SOREL"; en él se saludará al padre, "a la vez", de LENIN y MUSSOLINI. ¡Seductor, cautivador retrato! ¿Qué pensar de él?

El vínculo de "filiación directa" —precisa G. PIROU— con MUSSOLINI es incontestable. Con LENIN es dudoso; grandes afinidades de pensamiento, ciertamente (dictadura del proletariado, exaltación del "productor", odio a la democracia "burguesa"), pero filiación, no.

Las profesiones de fe sorelianas de MUSSOLINI son bien conocidas. "Es a SOREL a quien más debo". "Para mí, la violencia es moral..., más moral que los compromisos o las transacciones". "El fascismo será soreliano". Se estima, en general, que si SOREL hubiese vivido bastante, hubiese dado "su bendición" al fascismo triunfante, como la había dado al bolchevismo vencedor. Sin embargo, ¿qué se sabe? Nada está más lejos, por lo menos del SOREL de las *Reflexiones*, que el culto fascista del Estado, que la "estadolatría" fascista.

En cuanto a LENIN, SOREL tuvo ocasión de recusar la halagadora, o temible, paternidad que algunos le asignaban. En el *Pro-Lenin*, escrito como apéndice a la cuarta edición de las *Reflexiones*, en septiembre de 1919, leemos: "No tengo ninguna razón para suponer que LENIN haya tomado ideas de mis libros". Pero si esto fuese así, prosigue SOREL, ¡qué orgullo experimentaría! Y proclama a LENIN "el mayor teórico que el socialismo ha tenido desde MARX y un jefe de Estado cuyo genio recuerda el de Pedro el Grande". Y maldice con acento apasionado "a las democracias plutocráticas", es decir, a los aliados, que "hacían pasar hambre" a Rusia: "Yo no soy más que un viejo cuya existencia está a merced de mínimos accidentes, pero ¡ojalá pueda, antes de descender a la tumba, ver humilladas a las orgullosas democracias burguesas, hoy cínicamente triunfantes!".

¿Era esta la última palabra de SOREL? Quizá —cree R. JOHANNET— él no dijo a nadie esta última palabra de sus sueños, y dejaba "a la acción el cuidado de hacer brotar el sentido oculto de su doctrina". En cuanto a la última palabra de LENIN sobre SOREL, ¿hay que creer que sea la siguiente

(sacada de *Materialismo y empiriocriticismo*, publicado en 1909): "el embrollado espíritu bien conocido, G. SOREL"? Es evidente que para un LENIN, el espíritu menos embrollado que ha habido —como vamos a poder ver—, la pretensión soreliana de hacer la síntesis, más o menos hegeliana, del marxismo y del proudhonismo no podía emanar más que de un cerebro propio únicamente para "pensar lo absurdo" y lo confuso.

Capítulo IV

"EL ESTADO Y LA REVOLUCIÓN", DE LENIN (1917)

> Todos los revolucionarios proclaman sucesivamente que las revoluciones pasadas no condujeron en definitiva sino a engañar al pueblo, y que solamente la que ellos tienen a la vista será la verdadera revolución.
>
> (Vilfredo Pareto)

Crisis del marxismo —acabamos de verlo a propósito de G. Sorel— alrededor de 1900. Amenaza de descomposición doctrinal. En el seno mismo de la Segunda Internacional se enfrentan el evolucionismo, o reformismo, u "oportunismo", y el revolucionismo. Tesis de la utilización paciente de los medios legales, sincronizada con el ritmo de la evolución progresiva inevitable, contratesis de la conquista violenta del poder por la acción directa. Marx y Engels, en 1848, en el *Manifiesto*, habían predicado la revolución abierta. Pero desde entonces, a la luz de los acontecimientos, ante la aparición de un factor nuevo tan importante como el sufragio universal, ¿no hubiesen variado? Sus discípulos, o los que se creían tales, disputaban, con la injuria en la boca, sobre los textos sagrados. Los evolucionistas pretendían sacar un argumento decisivo, un argumento contundente de una frase de Engels que prologaba, en 1895, el libro de Marx sobre *Las luchas de clases en Francia.*

"Nosotros, los revolucionarios, los alborotadores, prosperamos mucho más por los medios legales que por los medios ilegales y por el alboroto. Los partidos de orden, como ellos se llaman, perecen por el estado legal que ellos mismos crearon.... mientras que nosotros, con esta legalidad, nos formamos músculos firmes y mejillas rosadas y respiramos la juventud eterna".

Por más que los revolucionistas replicasen, no sin fundamento, que esta frase, retrotraída a su contexto, no probaba nada, ahí estaban los hechos: sus adversarios ganaban terreno, mientras gozaban personalmente

de las ventajas del socialismo parlamentario. Y ellos, los revolucionistas, que, "firmes como una roca", habían elegido el camino más difícil, se convertían cada vez más, entre 1900 y 1914, en una minoría aislada de extrema izquierda.

Estalla la guerra de 1914, y cristaliza de manera dramática las divergencias. Es un desastre para la Internacional. En todos los países beligerantes el grueso de los partidos socialistas se declara por la defensa de la patria. El kautskysmo —del nombre del alemán KAUTSKY—, que antes de la guerra representaba el marxismo ortodoxo y que condenaba el oportunismo en la doctrina sin romper prácticamente con él, sigue, ante esta situación, la misma política prudente: una política de centro. Frente a la cuestión del voto de los créditos de guerra, se refugia en las reservas y en los distingos. ¡Política de Poncio Pilato —se indignan los revolucionistas—, hipócrita complicidad con los "socialpatrioteros" y los "socialtraidores"!

El 1° de noviembre de 1914, el órgano central del partido marxista ruso más avanzado (o partido *bolchevique)*, que aparecía en Ginebra y se titulaba *El Social-Demócrata*, publica un artículo virulento. El autor pasa en él revista a la actitud de los diversos partidos marxistas en Occidente y en Rusia, y después estalla del modo siguiente:

"La quiebra de la Internacional es evidente... Los esfuerzos de KAUTSKY para velar esta quiebra no son más que una cobarde escapatoria. Y esta quiebra es, precisamente, la del oportunismo, prisionero de la burguesía... La cuestión de la patria no puede ser planteada ignorando el carácter concreto de la guerra actual. Es una guerra imperialista, es decir, de la época del apogeo del capitalismo, de la época del fin del capitalismo... Ahora bien: de esta última época..., dice CARLOS MARX clara y netamente: los obreros no tienen patria... El socialismo no puede vencer en el antiguo marco de la patria... La burguesía engaña a los pueblos, arrojando sobre el bandidaje imperialista el velo de la antigua ideología de la guerra nacional. El proletariado desenmascarará esta mentira proclamando *la transformación de la guerra imperialista en guerra civil*... ¡Levantemos el estandarte de la guerra civil!... La Segunda Internacional ha muerto, vencida por el oportunismo. ¡Abajo el oportunismo y viva la Internacional depurada.... *la Tercera Internacional*!".

El nombre del autor: Vladimir Ilych Ulianov, llamado LENIN. En las líneas que se acaban de leer se muestra bien su manera propia, su acento propio, y se expresa lo esencial de sus "tesis de guerra".

"He ahí mi destino: una campaña de lucha tras otra, contra las necedades y las simplezas políticas, contra el oportunismo, etcétera. Esto desde 1893". LENIN escribía estas líneas en 1916. *Desde 1893*... es decir,

desde que tenía la edad de veintitrés años, y, en cierto modo, había abrazado el marxismo. Crear en la Rusia autocrática un partido marxista, vanguardia de la clase obrera, asignarle un programa preciso y una táctica eficaz, eliminar implacablemente toda "desviación" con respecto al marxismo "auténtico", tal fue desde el principio hasta el fin la tarea que se asignó LENIN. Infatigable guardagujas, dirigía obstinadamente, y sin miramiento hacia las personas, el tren marxista por la buena vía, es decir, por la vía de LENIN. Jamás hubo hombre de acción con una intransigencia doctrinal más total; jamás hombre alguno estuvo más seguro de tener razón y "de ser el único que tenía razón". Así es como se llevan a buen término, sin reparar en pérdidas —inevitables gastos generales—, las grandes revoluciones.

Para él, conforme al espíritu íntimo del marxismo[1], teoría y acción no se separaban. "Sin teoría revolucionaria, no hay acción revolucionaria". La teoría permitía la acción, pero la acción hacía progresar la teoría, transformándola. Porque la teoría no debía nunca estar retrasada con respecto a la vida. A LENIN le gustaba citar la sentencia que GOETHE pone en boca de Mefistófeles. "La teoría es gris; lo que es verde es el árbol eterno de la vida".

La teoría de MARX (y del inseparable ENGELS) no era algo acabado, inmutable: el espíritu mismo del materialismo dialéctico se oponía a ello. MARX había puesto, simplemente —pero ello era enorme y genial—, las "piedras angulares" de la ciencia de las sociedades; correspondía a los marxistas prolongar en todas direcciones, teniendo en cuenta el tiempo y el lugar, los datos fundamentales revelados por el maestro. Pero la "pureza" de estos datos debía ser preservada a toda costa en el seno mismo del necesario trabajo de adaptación dialéctica. LENIN se declaró hasta el fin "adepto de MARX y de ENGELS", incapaz de "soportar la menor censura con respecto a ellos". Exclamaba: "¡Ah, estos son hombres! Hay que alistarse en su escuela. No debemos abandonar este terreno".

Y contra todos los que, en su opinión, abandonaban aquel terreno, se erguía LENIN, armado de inflexible lógica y de sarcasmo. Nunca pensó en edificar, como un Plejánov —el teórico oficial del marxismo ruso—, una obra intelectual por sí misma. LENIN teórico y LENIN militante eran exactamente el mismo hombre. Acudía siempre a lo más urgente. En cuanto percibía en algún sitio un atentado al marxismo "auténtico", se lanzaba a fondo. Y su pluma ágil, su palabra apremiante y seca, hostigaban y abatían al culpable. Lo esencial de su esfuerzo doctrinal era impedir que la Segunda Internacional bastardease el marxismo con el oportunismo, resucitar las palabras marxistas voluntariamente "olvidadas". Si le acontece escribir un

[1] Véase la "praxis" marxista, filosofía de la acción, en A. PIETTRE: *Marx et marxisme*, cap. III y los textos del anexo V.

desde que tenía la edad de veintitrés años, y, en cierto modo, había abrazado el marxismo. Crear en la Rusia autocrática un partido marxista, vanguardia de la clase obrera, asignarle un programa preciso y una táctica eficaz, eliminar implacablemente toda "desviación" con respecto al marxismo "auténtico", tal fue desde el principio hasta el fin la tarea que se asignó LENIN. Infatigable guardagujas, dirigía obstinadamente, y sin miramiento hacia las personas, el tren marxista por la buena vía, es decir, por la vía de LENIN. Jamás hubo hombre de acción con una intransigencia doctrinal más total; jamás hombre alguno estuvo más seguro de tener razón y "de ser el único que tenía razón". Así es como se llevan a buen término, sin reparar en pérdidas —inevitables gastos generales—, las grandes revoluciones.

Para él, conforme al espíritu íntimo del marxismo[1], teoría y acción no se separaban. "Sin teoría revolucionaria, no hay acción revolucionaria". La teoría permitía la acción, pero la acción hacía progresar la teoría, transformándola. Porque la teoría no debía nunca estar retrasada con respecto a la vida. A LENIN le gustaba citar la sentencia que GOETHE pone en boca de Mefistófeles. "La teoría es gris; lo que es verde es el árbol eterno de la vida".

La teoría de MARX (y del inseparable ENGELS) no era algo acabado, inmutable: el espíritu mismo del materialismo dialéctico se oponía a ello. MARX había puesto, simplemente —pero ello era enorme y genial—. las "piedras angulares" de la ciencia de las sociedades; correspondía a los marxistas prolongar en todas direcciones, teniendo en cuenta el tiempo y el lugar, los datos fundamentales revelados por el maestro. Pero la "pureza" de estos datos debía ser preservada a toda costa en el seno mismo del necesario trabajo de adaptación dialéctica. LENIN se declaró hasta el fin "adepto de MARX y de ENGELS", incapaz de "soportar la menor censura con respecto a ellos". Exclamaba: "¡Ah, estos son hombres! Hay que alistarse en su escuela. No debemos abandonar este terreno".

Y contra todos los que, en su opinión, abandonaban aquel terreno, se erguía LENIN, armado de inflexible lógica y de sarcasmo. Nunca pensó en edificar, como un Plejánov —el teórico oficial del marxismo ruso—, una obra intelectual por sí misma. LENIN teórico y LENIN militante eran exactamente el mismo hombre. Acudía siempre a lo más urgente. En cuanto percibía en algún sitio un atentado al marxismo "auténtico", se lanzaba a fondo. Y su pluma ágil, su palabra apremiante y seca, hostigaban y abatían al culpable. Lo esencial de su esfuerzo doctrinal era impedir que la Segunda Internacional bastardease el marxismo con el oportunismo, resucitar las palabras marxistas voluntariamente "olvidadas". Si le acontece escribir un

[1] Véase la "praxis" marxista, filosofía de la acción, en A. PIETTRE: *Marx et marxisme*, cap. III y los textos del anexo V.

voluminoso estudio filosófico, tal como *Materialismo* y *empiriocriticismo*, es porque se ha impuesto —nos dice— "como tarea investigar lo que hace divagar a las gentes que nos ofrecen, so color de marxismo, algo increíblemente incoherente, confuso y reaccionario".

En 1914, cuando estalló la guerra, estaba definitivamente consumada la división entre las dos fracciones, *menchevique* y *bolchevique*, del partido socialdemócrata de Rusia, fundado en 1898. Esta división había sido planteada en el Congreso de Bruselas-Londres de 1903, a propósito de la cuestión de la organización del partido. LENIN y los suyos, partidarios de una disciplina rigurosa, habían tenido mayoría, de donde el nombre de *bolcheviques* (de la palabra *bolchinstvo*, mayoría), mientras que sus adversarios recibían el de *mencheviques* o minoritarios. Así, esta designación, llamada a hacerse tan famosa, dependió en su origen de un hecho, como dice LENIN, "puramente accidental". La divergencia no hizo más que acentuarse entre 1903 y 1912. Fue en esta última fecha cuando los bolcheviques, en la Conferencia de Praga, consiguieron expulsar a los mencheviques del partido socialdemócrata ruso. Fue constituido un nuevo comité central, que dominaba LENIN (STALIN, entonces deportado en Siberia, formaba parte de él). Se fundó un periódico diario, la *Pravda o Verdad*. Después de esta depuración de gran estilo, el partido podría afrontar, sólido y coherente, la temible prueba de la guerra de 1914.

Guerra imperialista: tal es el calificativo que LENIN, como se ha visto, le aplica en el memorable artículo de *El Social-Demócrata*, de fecha 1° de noviembre de 1914. El epíteto "imperialista" tiene aquí un sentido específicamente leninista. Una de las obras más célebres de LENIN (que iba a escribir en Zurich en la primavera de 1916) se titula *El imperialismo, etapa superior del capitalismo*. Según el autor, el capitalismo floreciente y "progresivo" de la época de MARX se había transformado en imperialismo mediante la sustitución de la libre competencia por el monopolio. El monopolio *(cartels, trusts*, concentración bancaria, de donde dominación del capital financiero) había conducido, en efecto, a las agrupaciones monopolistas a conquistar, después del mercado interior, los mercados exteriores. Y, en virtud del paralelismo postulado por el marxismo entre lo económico y lo político, el reparto del mundo —colonias, esferas de influencia— entre las grandes potencias había acompañado necesariamente al reparto del mundo entre las agrupaciones monopolistas. He ahí el imperialismo surgido del seno del capitalismo. Pero el monopolio engendraba infaliblemente una tendencia al estancamiento y a la "putrefacción"; agravaba todas las contradicciones del capitalismo. En este sentido, era él la transición del régimen capitalista parasitario, agonizante, en proceso de

putrefacción, hacia un orden económico y social superior; era "el estadio supremo del capitalismo" y la "víspera de la revolución socialista".

La guerra de 1914 era, de un lado y de otro, una guerra "imperialista", es decir, "una guerra de conquista, de pillaje, de bandidaje; una guerra para el reparto del mundo, para la distribución y redistribución de las colonias, de las zonas de influencia, del capital financiero, etc".. Por tanto, el social-chauvinismo, "socialismo de palabra, chauvinismo de hecho", de la Segunda Internacional no era más que una abyecta traición "burguesa". Y la misión de los partidos de vanguardia de la clase obrera y de la revolución proletaria, tales como el partido bolchevique, era transformar esta guerra imperialista de naciones en guerra civil, a ejemplo de la Comuna de París. Esta sería la obra de la Internacional depurada, de la futura III Internacional "comunista" ("comunista": una palabra clave olvidada, y que LENIN resucita, del marxismo auténtico).

Ya se sabe que lo que LENIN escribía en los primeros meses de la guerra lo llevó a cabo más tarde. Por importante que haya podido ser el papel desempeñado por los demás jefes bolcheviques, nadie ha discutido nunca que la parte preponderante, decisiva en el triunfo final del bolchevismo en Rusia le corresponde a LENIN.

El 16 de abril de 1917, después de un largo exilio, LENIN vuelve a Rusia, desde Suiza, por la complaciente Alemania. Inmediatamente después, con sus famosas *Tesis de abril*, señala el camino que se ha de seguir. Un camino tan revolucionario que la mayor parte del partido bolchevique se espanta de él. LENIN está "más a la izquierda que la izquierda". "Es el delirio". LENIN estima que la revolución democraticoparlamentaria o burguesa (la del gobierno provisional, la de Miliukov, la de Kerensky) está acabada y debe ser transformada inmediatamente en revolución socialista, proletaria. Ahora bien: apenas hace un mes que fue abatido el zarismo.

LENIN mantiene su posición, a su manera sarcástica. Escribe en *Pravda*: "Naturalmente, es infinitamente más fácil clamar, injuriar y poner el grito en el cielo que tratar de referir, explicar y recordar cómo razonaron MARX y ENGELS... a propósito de la Comuna de París y de la *clase de Estado* que necesita el proletariado". LENIN funda su argumentación en el hecho de que el poder, embrionario pero creciente, de los *soviets*, es decir, de los comités revolucionarios de diputados obreros y soldados, "es del mismo tipo que la Comuna de París de 1871". A todos los que rezongan con las *Tesis de abril* les reprocha el no querer "reflexionar en lo que son los soviets", el no querer ver la verdad evidente de que, en la medida en que los soviets existen, *en la medida en que* son el poder, existe en Rusia "un Estado del *tipo* de la Comuna de París".

Lo que era la Comuna de París; cómo habían razonado MARX y ENGELS sobre ella; cuál era la clase de Estado necesaria para el proletariado; y, más ampliamente, cuál era la posición doctrinal del marxismo radical, es decir, revolucionista, es decir, "auténtico", frente al problema fundamental del Estado; todo esto iba a "contarlo, a explicarlo, a recordarlo" LENIN algunos meses después de sus *Tesis de abril*, en *El Estado y la revolución.*

***

LENIN había recogido en un cuaderno de tapas azules, conocido bajo el nombre de "El marxismo y el Estado", todo lo que MARX y ENGELS habían escrito sobre el Estado. Esta fue la documentación de su obra, compuesta en agosto-septiembre de 1917, durante su retirada forzosa en Finlandia. El autor tenía en mucha estima la documentación del cuaderno azul, tanto como el mismo manuscrito de la obra. Había tomado sus medidas para que, si era detenido por el gobierno de Kerensky, el partido pudiese entrar en posesión de aquellos papeles preciosos. Después de haber resucitado la doctrina, olvidada o desnaturalizada por el oportunismo, de MARX y ENGELS sobre el Estado; después de haber dicho las cosas claras, especialmente a KAUTSKY, "principal autor de aquellas deformaciones", de aquel "envilecimiento del marxismo", la obra debía estudiar, en su séptimo y último capítulo, las enseñanzas que se debían sacar de la experiencia de las revoluciones rusas de 1905 y, sobre todo, de febrero de 1917. El plan de este último capítulo estaba ya determinado, pero la crisis política decisiva que condujo a la revolución de octubre de 1917 no dejó tiempo a LENIN para escribir una sola línea de él. El mismo LENIN dijo que no había sino que regocijarse por un "impedimento" de esta clase y que "es más agradable y más útil hacer la experiencia de una revolución que escribir sobre ella".

En el prefacio de la primera edición, fechado en agosto de 1917, el autor explica cómo la guerra imperialista hace "cada vez más monstruosa la monstruosa opresión de las masas trabajadoras por el Estado, que se confunde cada vez más con las omnipotentes agrupaciones capitalistas"; cómo, por este hecho, la revolución proletaria internacional asciende manifiestamente; y cómo la cuestión de su actitud hacia el Estado reviste a la vez una significación de política práctica y un carácter de palpitante actualidad, "pues se trata, en esta coyuntura, de explicar a las masas lo que deberán hacer en un próximo porvenir para liberarse del yugo del capital".

Releamos, acerca de esta cuestión del Estado, el *Manifiesto comunista*. Solo nos proporciona un bosquejo bastante pobre. El Estado, el poder político —se nos afirma en él— no es otra cosa que el poder organizado de una clase con vistas a la opresión de otra. Esta clase opresora y explotadora es actualmente la burguesía. Pero el proletariado derribará a la burguesía por la violencia —será el movimiento de una inmensa mayoría contra una minoría, en provecho de la inmensa mayoría—; el proletariado se constituirá en clase dominante, conquistará la democracia. En lo sucesivo, suyo será el Estado. El poder político será él. Se aprovechará de ello para suprimir "despóticamente" las antiguas condiciones de producción. Pero suprimir estas es suprimir al mismo tiempo las condiciones de existencia del antagonismo de las clases, fundado sobre la apropiación privada de los medios de producción; es suprimir las clases, por tanto el proletariado mismo, en cuanto último titular del poder político, en cuanto Estado. Así, pues, la *dictadura del proletariado* (según la expresión que MARX no empleará sino en 1852) no debe ser ella misma más que una etapa, una *transición* hacia este fin último: la sociedad sin clases y sin Estado. Al término del proceso dialéctico, el antiguo Estado burgués, convertido transitoriamente en proletario, habrá desaparecido para dejar lugar a una *asociación*, en "que el libre desenvolvimiento de cada uno es la condición del desenvolvimiento libre de todos".

Pero MARX y ENGELS no se habían quedado, sobre la cuestión del Estado, en el *Manifiesto*. Habían profundizado esta cuestión de manera concreta en sus obras ulteriores. A los acontecimientos de su tiempo —revolución de 1848 y golpe de Estado de diciembre de 1851; Comuna de París; constitución de la Segunda Internacional con la potente sección alemana— les habían aplicado al análisis marxista, que es "una guía para la acción", más que un dogma. Sobre estas obras ulteriores de MARX y ENGELS se apoya LENIN. De ellas extrae, a cada paso de su propia exposición, largas citas, que la hacen considerablemente pesada. Pero estas citas le parecen absolutamente necesarias para que el lector se ponga en situación de apreciar la extensión de los olvidos y de las falsificaciones cometidas por los oportunistas.

"Todos los pasajes decisivos —escribe LENIN— de las obras de MARX y de ENGELS sobre el Estado deben ser absolutamente reproducidos tan completamente como sea posible, a fin de que el lector pueda hacerse una idea por sí mismo del conjunto de las concepciones de los fundadores del socialismo científico, del desarrollo de estas concepciones, y, también, para que su deformación por el kautskysmo que domina hoy día, sea probada con documentos y sea puesta en evidencia".

La verdad es que para extraer de estos pasajes, dispersos en MARX y en ENGELS (combinados con el *Manifiesto*, base fundamental), un cuerpo de doctrina bien ligado, capaz de servir de guía eficaz a la acción revolucionaria, era menester el vigor de un espíritu tan lúcido como el de LENIN.

Veamos cómo este cuerpo de doctrina toma forma progresivamente en *El Estado y la revolución*, obra de combate, pesada, sobrecargada de exégesis.

***

¿Qué es el Estado, el aparato estatal, la máquina estatal?

El Estado no ha existido "en todo tiempo" (ENGELS), ni está por encima y fuera de la sociedad, como un árbitro imparcial. Ha surgido de la sociedad; es un producto de esta en cierta etapa de desenvolvimiento económico, a la cual correspondió la escisión en clases distintas, "irreconciliablemente hostiles". La sociedad primitiva o patriarcal, la de la *gens*, la de la tribu o el clan, no dividida en clases, ignoraba el Estado. El Estado, según ENGELS, constituye la "confesión" de que la sociedad se ha enredado en una insoluble contradicción consigo misma, de que está dividida en antagonismos irreducibles, para desembarazarse de los cuales se muestra impotente. En efecto, para que las clases no se devoren entre sí y no devoren a la sociedad en una lucha estéril, es menester que una fuerza las contenga y las mantenga en los límites del orden. El Estado es esta fuerza, nacida —dice ENGELS— de la sociedad, "pero que se aleja de ella cada vez más". Si modera el conflicto de las clases, es legalizando y afirmando la dominación de una clase sobre las demás. Él es la organización *especial* de la fuerza, de la violencia, para reprimir a las clases dominadas y explotadas. El orden que él crea consiste, por una parte, en quitarles a estas los medios que les permitirían derribar a sus opresores, y por otra parte, en acumular en beneficio de los opresores los medios de imponer y de mantener su voluntad de clase. Esta acumulación constituye *el aparato del poder del Estado o máquina del Estado*, un "ingenio o máquina de dominación de clase". Se ve, pues —puede decir LENIN—, hasta qué punto es falso, pequeño burgués y menchevique, el pretender que el Estado concilia las clases. Por el contrario, solo surge a consecuencia de la inconciliabilidad de los antagonismos sociales.

¿En qué consiste exactamente este aparato o máquina de Estado, instrumento *especial* de represión de una o varias clases por otra, y, lo que es más, de la mayoría por la minoría?

Ejército permanente y burocracia: estos son, con sus diversos accesorios materiales (prisiones e instituciones coercitivas de toda especie), los dos engranajes centrales del aparato del Estado.

El ejército permanente y la policía se componen de destacamentos *especiales* de hombres armados. *Especiales*, por oposición a la organización general y espontánea de la población como fuerza armada, organización que era posible antes de la división de la sociedad en clases, pero que se hizo imposible después de aquella división (pues el armamento espontáneo extrañaría una lucha armada entre las clases hostiles).

Burocracia, es decir, el conjunto de los funcionarios separados de las masas, colocados por encima de la sociedad de la cual son órganos, gozando de una situación privilegiada que protegen leyes *especiales*. Pues el respeto libre, voluntario, del cual —en opinión de ENGELS— estarían rodeados en la *gens* los órganos de la sociedad, "no les bastaría ya, aun cuando pudiesen adquirirlo". Lo que LENIN comenta así: "El más miserable agente de policía tiene más autoridad que los representantes del clan; pero inclusive el jefe del poder militar de un Estado civilizado podría envidiar al jefe del clan, al que la sociedad patriarcal rodeaba de un respeto voluntario y no impuesto por la posesión de la fuerza". Agreguemos que para mantener este poder público *especial*, colocado por encima de la sociedad, y que se designa con el nombre de Estado, se necesitan impuestos y una deuda pública. Los funcionarios, por la percepción de impuestos, están en posesión de los medios de mantener el poder público, y, por consiguiente, del poder público mismo.

MARX, en el *Dieciocho de brumario de Luis Bonaparte*, ha hablado, a propósito de la Francia de 1851, de "ese poder ejecutivo, con su enorme organización burocrática y militar, con su máquina de Estado, complicada y artificial; con ese ejército de funcionarios que asciende a medio millón, junto a un ejército efectivo que cuenta también con medio millón de hombres, ese espantoso organismo parasitario que envuelve como en una red el cuerpo de la sociedad francesa y obstruye todos sus poros".

LENIN insiste, de acuerdo con MARX y ENGELS, en que la máquina del Estado es una máquina de opresión de una clase por otra (prácticamente, del proletariado por la burguesía), *tanto en una república democrática como en una monarquía*. Pues "en una república democrática el Estado sigue siendo Estado, es decir, que conserva su principal carácter distintivo: transformar a los funcionarios, esos servidores de la sociedad, sus órganos, en *amos* de esta". Lo cual no quiere decir, bien entendido, que la forma de opresión deba ser indiferente al proletariado, "como enseñan ciertos anarquistas". Hay, en efecto, una idea fundamental que marca como con un

trazo rojo, según LENIN, todas las obras de MARX, y es que *"la república democrática es el camino más corto que conduce a la dictadura del proletariado"*. Porque la república democrática representa una forma "más amplia, más libre, más franca, de lucha de clase y de opresión de clase"; ella da al proceso histórico un impulso tal que la posibilidad de satisfacer los intereses esenciales de las masas oprimidas aparece por fin, y esta posibilidad, como se sabe, "se realiza inevitablemente, y únicamente", en la dictadura del proletariado, en la dirección de "esas masas por el proletariado". Y, desde este mismo punto de vista de la revolución proletaria, la mejor forma de república democrática es la forma *centralizada*, una e indivisible: "república unitaria democrática centralizada". Centralismo democrático —hace observar LENIN, siguiendo a ENGELS— que no hay que entender en el sentido burocrático, puesto que "no excluye en modo alguno una amplia autonomía administrativa local".

***

¿Cuáles son, frente a la máquina del Estado así definida, las tareas del proletariado?

El proletariado debe comenzar por apoderarse de esta máquina por medio de la revolución violenta, "ineludible". La violencia —lo dijo MARX y lo recuerda ENGELS[2]— es "la partera de toda vieja sociedad a punto de dar a luz una sociedad nueva, el instrumento con ayuda del cual se abre camino el movimiento social y rompe las formas políticas muertas y petrificadas". LENIN insiste:

"La necesidad de educar de manera sistemática a las masas en esta *idea...* de la revolución violenta está en la base de toda la doctrina de MARX y de ENGELS. La traición a su doctrina por las tendencias social-chauvinista y kautskysta hoy dominantes, se marca con un relieve singular en el olvido de esta propaganda...".

La educación sistemática, que pregona LENIN, consiste en formar ante todo un partido obrero, vanguardia del proletariado, "capaz de tomar el poder y de *conducir al pueblo entero al socialismo*, de dirigir y de organizar un régimen nuevo, de ser el educador, el guía y el jefe de todos los trabajadores y explotados para la organización de su vida social, sin la burgue-

[2] A despecho de SOREL, LENIN tampoco distingue entre *violencia* y fuerza más de lo que lo habían hecho MARX y ENGELS.

sía y contra la burguesía". Henos aquí lejos del oportunismo en que se ve educar en el partido obrero "a los representantes mejor retribuidos de los trabajadores, que se destacan de la masa, se labran una situación conveniente en el régimen capitalista y venden por un plato de lentejas su primogenitura, es decir, que renuncian a su papel de jefes revolucionarios del pueblo en la lucha contra la burguesía".

El proletariado, habiéndose apoderado de la máquina del Estado, se transforma en clase dominante; establece su *dictadura, es* decir, un poder que no comparte con nadie. El Estado, esa fuerza *especial* de represión, esa organización especial de la violencia, se hace proletario en lugar de ser burgués. A la represión de millones de trabajadores por un puñado de ricos sucede la represión por el proletariado de este puñado de ricos, cuya resistencia "inevitable, desesperada", debe ser aplastada sin remisión. ¡Quédese para la falsa ingenuidad de los oportunistas, de los demócratas pequeñoburgueses, el soñar con "la sumisión pacífica de la minoría a la mayoría consciente de sus tareas"! La misma dictadura permitirá al proletariado transformar todos los medios de producción en propiedad del Estado y organizar todas las masas trabajadoras y explotadas con vistas al nuevo régimen económico.

Contra la utopía anarquista, que para la revolución pretende prescindir del Estado, encarnación de la autoridad y de la coacción; que pretende abolir el Estado inmediatamente, "de la noche a la mañana", LENIN recuerda la enseñanza de MARX y, sobre todo, de ENGELS:

"El proletariado —dice LENIN— no tiene necesidad del Estado sino durante cierto tiempo. No estamos, en modo alguno, en desacuerdo con los anarquistas en cuanto a la abolición del Estado como fin. Afirmamos que, para alcanzar este fin, es necesario utilizar *provisionalmente* los instrumentos... del poder del Estado contra los explotadores, lo mismo que es indispensable para la supresión de las clases la dictadura *provisional* de la clase oprimida".

LENIN cita extensamente a ENGELS, convirtiendo en irrisión la confusión de ideas de los "antiautoritarios" que eran los proudhonianos, que serían los anarquistas: negadores de toda autoridad, de toda subordinación, de todo poder. ¿Quién hará funcionar una máquina técnica un poco complicada, una fábrica, un ferrocarril, un navío en alta mar, sin una determinada subordinación, sin cierta autoridad? ¡Locos antiautoritarios, que reclaman que el Estado político sea suprimido de un golpe, "antes, incluso, que sean suprimidas las condiciones sociales que lo crearon"! ENGELS se encoge de hombros:

"¿Vieron jamás una revolución estos señores? Una revolución es con toda seguridad la cosa más autoritaria que existe, un acto por el cual una

parte de la población impone a la otra su voluntad a tiros de fusil, a bayonetazos y a cañonazos, medios autoritarios, si los hay. Le es forzoso al partido que ha triunfado mantener su dominación por el temor que sus armas inspiran a los reaccionarios... Así, pues, una de dos: o bien los antiautoritarios no saben ellos mismos lo que dicen, y en este caso no crean más que confusión, o lo saben, y en este caso traicionan la causa del proletariado. En los dos casos sirven únicamente a la reacción".

Pero se plantea una cuestión capital, que había escapado en 1848 a los autores del *Manifiesto*: ¿puede la organización de la dictadura del proletariado, es decir, de la violencia autoritaria, con el doble designio de reprimir la resistencia de los explotadores y de guiar a las masas en el establecimiento de la economía socialista, puede tal organización ser creada *sin que sea primero destruida, aniquilada, la máquina estatal que la burguesía había construido para sí misma?* LENIN responde categóricamente: no.

Entonces, nueva cuestión, gemela de la precedente: *¿con qué reemplazar* esta máquina del Estado burguesa?

Ante todo, romper la antigua máquina... Si el *Manifiesto* era mudo a este respecto, MARX, desde 1852, en su *Dieciocho de brumario*, había tomado partido. Señalaba que el desarrollo, el perfeccionamiento, el refuerzo del aparato burocrático y militar se habían proseguido a través de todas las revoluciones burguesas que había conocido Europa desde la caída del feudalismo. Estimaba, como TOCQUEVILLE, que la centralización francesa era hija de la monarquía absoluta, y que la Revolución, y después Napoleón, habían engrandecido y completado la máquina centralizada del Estado. Escribía: "Todas las revueltas no han hecho otra cosa que tornar más perfecta esta máquina, en lugar de quebrantarla". Frase que LENIN subraya y comenta con complacencia y vigor.

"En esta notable apreciación, escribe, el marxismo da un gran paso adelante en relación con el *Manifiesto comunista*. Allí la cuestión del Estado es planteada todavía de una manera muy abstracta, en sus nociones y términos más generales. Aquí la cuestión se plantea de manera concreta y la deducción es eminentemente precisa, definida, prácticamente tangible: todas las revoluciones anteriores han perfeccionado la máquina del Estado; ahora bien: es necesario romperla, demolerla. Esta deducción es el punto principal, esencial, de la doctrina marxista sobre el Estado. Y es precisamente esta cosa esencial la que ha sido no solamente olvidada por completo por los partidos socialdemócratas oficiales dominantes, sino también francamente *desnaturalizada* por el teórico más visible de la Segunda Internacional, K. KAUTSKY".

Pero era necesaria, para zanjar definitivamente la cuestión, la experiencia concreta de uno de los movimientos de masa más interesantes, des-

de el punto de vista del marxismo, de la historia social: la Comuna de París de 1871. Por primera vez, el proletariado tuvo entonces "en sus manos durante dos meses el poder político". "La Comuna —escriben MARX y ENGELS en su prefacio de 1872 a una nueva edición alemana del Manifiesto— ha demostrado que la clase obrera no puede simplemente apoderarse de la máquina estatal *completamente* dispuesta y ponerla en marcha para hacerla servir a sus propios fines". He ahí uno de los puntos, entre otros, en que *el Manifiesto* debía ser superado. Y he ahí —exclama LENIN (que da a esta frase una "*gigantesca*" significación, más allá, al parecer, de las intenciones de sus autores)—, he ahí, sin embargo, dónde la mala fe de los falsarios oportunistas se ha atrevido a darse libre curso. Según ellos, "MARX habría subrayado en este pasaje la idea de la evolución lenta, por oposición a la toma del poder". Demasiado cómodo *olvidar* la carta luminosa de MARX a KÜGELMANN el 12 de abril de 1871, justamente durante la Comuna:

"Si relees el último capítulo de mi *Dieciocho de brumario*, me verás afirmar que lo que debe ante todo intentar la revolución en Francia no es hacer pasar la máquina burocrática y militar a otras manos —que es lo que se produjo hasta ahora—, sino romperla (subrayado por MARX; en el original, *Zerbrechen).* Ahí está precisamente la condición previa de toda revolución verdaderamente popular... Es también lo que intentan nuestros heroicos camaradas de partido en París".

¿Es esto evolucionismo, oh buenos apóstoles kautskystas? Y esta palabra, "popular", ¿no os hace temblar, oh mencheviques rusos, que habéis "deformado el marxismo en una doctrina tan ruinmente liberal"? MARX, con el empleo de esta palabra, justificó de antemano las tesis de abril de 1917 de LENIN; hizo constar que la "demolición de la máquina del Estado está dictada por los intereses de los obreros y de los campesinos, y que ella los une, pone ante ellos una tarea común, que es suprimir este *parásito* y reemplazarlo por algo nuevo".

"¿Por qué, precisamente?"

No se podía saber por qué en 1848, época del *Manifiesto*, y no se trataba de inventar (el verdadero marxista no inventa nada, pues no hay nada que inventar); por eso, el *Manifiesto* se limitaba a hablar abstractamente de organización del proletariado como clase dominante, de "conquista de la democracia". En 1852 tampoco se sabía por qué se podría reemplazar, y tampoco se trataba de inventar. "Sin caer en la utopía, MARX esperaba la respuesta de un movimiento de masa ... ". La Comuna constituye la experiencia que se aguardaba: profundamente instructiva, por breve que fuera. Por primera vez se realizó el "paso de la democracia burguesa a la democracia proletaria, de la democracia de los opresores a la democracia de las

clases oprimidas, del Estado como *fuerza especial* destinada a oprimir a una clase determinada a la represión de los opresores por la *fuerza general* de la mayoría del pueblo, obreros y campesinos".

Supresión del ejército permanente, reemplazado por el pueblo en armas. Supresión de la burocracia, reemplazada por la elección mediante sufragio universal, y la revocabilidad en todo momento de todos los funcionarios, comprendidos los magistrados (perdiendo estos últimos su independencia "aparente"). Reducción de todos los sueldos, desde los miembros de la Comuna hasta los grados más bajos de la escala, al salario normal de un obrero. Desaparición de "todos los privilegios y gastos de representación de los grandes dignatarios del Estado... con los dignatarios mismos". Reducción de la policía al rango de las demás administraciones (es decir, que es "despojada inmediatamente de sus atribuciones políticas" y se convierte en "el instrumento responsable y en todo momento revocable de la Comuna"). Supresión del parlamentarismo, pero no de las instituciones representativas: "La Comuna debía ser una asamblea no parlamentaria, sino *actuante*, que ostentara al mismo tiempo el poder legislativo y el ejecutivo". Tales son los rasgos principales que revela, según MARX en *La guerra civil en Francia*, el análisis de esta notable experiencia concreta de 1871.

Desde todos estos puntos de vista, la Comuna no era ya, según una expresión de ENGELS, "un Estado en sentido propio". O, en términos más precisos, tomados igualmente de ENGELS, era un estado que era ya un comienzo de *aniquilamiento* del Estado.

Aniquilamiento: LENIN, con su fuerza de demostración y de repetición despreocupada de todo arte literario, pone el acento en esta noción. Ella constituye en LENIN la necesaria contrapartida de la dictadura transitoria del proletariado. LENIN interpreta infatigablemente, de una manera más creadora que literal, la célebre página del *AntiDühring*, donde ENGELS muestra cómo —después de la toma de posesión de los medios de producción por el proletariado en nombre de la sociedad— la intervención del poder de Estado "se hace superflua en un dominio tras otro", a falta del antagonismo de clase, falta de clase que oprimir y que reprimir; y cómo esta intervención "se amortigua por sí misma": "El gobierno de las personas es sustituido por la administración de las cosas y por la dirección del proceso de producción. El Estado no es *abolido*. *Se debilita*". Aquí —nos advierte LENIN— conviene distinguir bien lo que los oportunistas de toda laya han confundido groseramente, a saber: la *etapa del reemplazo del Estado burgués por el Estado proletario*, "imposible sin revolución violenta", y la *etapa de la supresión del Estado proletario*, "es decir, la supresión de todo Estado, [que] no es posible sino por medio del debilitamiento".

Sobre lo cual, LENIN, apoyándose sin cesar en MARX y ENGELS, pero completándolos o sobrepasándolos, se cree en el deber de mostrar cómo se debe proseguir el proceso político de debilitamiento, de amortiguamiento del Estado, hasta cierto grado, a partir del cual el Estado declinante puede ya ser llamado un Estado "no político". LENIN se empeña en poner de manifiesto la estrecha correlación que existirá entre el desarrollo económico del comunismo y el debilitamiento progresivo del Estado. *Bases económicas del debilitamiento del Estado*, tal es el título del capítulo V, célebre por la distinción que en él se encuentra entre la primera fase o fase inferior de la sociedad comunista, y la segunda fase o fase *superior* de esta sociedad.

***

La primera fase o fase inferior es aquella en el curso de la cual la sociedad comunista, recién salida del seno del capitalismo "después de un largo y doloroso parto", lleva todavía en todos los dominios, económico, moral, intelectual, "los estigmas de la vieja sociedad" (MARX). En el curso de esta primera fase, en este primer grado, el comunismo que, conforme a la dialéctica, es "*algo que se desprende del capitalismo*", no puede estar todavía completamente liberado de las tradiciones o de los vestigios del susodicho capitalismo. Dicho de otro modo: no puede estar completamente maduro, desde el punto de vista económico. Sin duda, los medios de producción pertenecen ahora a la sociedad entera, habiendo sido expropiados todos los capitalistas y transformados todos los ciudadanos en trabajadores y empleados de un gran *cartel* único, a saber: el Estado entero, "el Estado de los obreros armados". Por ello mismo se ha terminado esa injusticia burguesa, que consiste en la apropiación privada de los medios de producción. Pero subsiste otra injusticia, de esencia no menos burguesa: la que consiste en repartir los objetos de consumo *según el trabajo proporcionado* ("a cantidad igual de trabajo, igual cantidad de productos") y no *según las necesidades*.

Injusticia, porque los hombres no son iguales: uno es más fuerte y otro más débil, uno casado y el otro no, uno tiene más hijos que el otro, etc. Así, pues, uno es más favorecido que el otro por la regla que precede. Por otra parte, todo derecho "presupone la desigualdad", porque todo derecho consiste en la aplicación de una regla única a individuos diferentes. Por eso el derecho al producto debería ser, dice MARX, "no igual, sino desigual". Pero esto es imposible en el curso de la primera fase (inferior, por

ello) del comunismo: "el derecho no puede nunca ser más elevado que el orden económico y que el grado de civilización que a él corresponde".

De ahí se sigue, en primer lugar, que el derecho burgués, que el Estado burgués, sin burguesía, o, dicho de otro modo, el aparato de coacción —pero democratizado, simplificado, comenzando a debilitarse— subsisten durante cierto tiempo. No se podría, pues, durante todo este tiempo hablar de libertad, pues el acoplamiento de las palabras "libertad" y "Estado" es perfectamente absurdo. "En tanto que el proletariado tiene necesidad del Estado —escribía ENGELS a BEBEL—, no es para la libertad, sino para reprimir a sus adversarios; y el día en que se pueda hablar de libertad, ya no habrá Estado".

De ahí se sigue, en segundo lugar, que durante toda esta primera fase se deberá ejercer un control extremadamente riguroso sobre la producción y la distribución, sobre la medida del trabajo y la medida del consumo. Control que corre parejas con un recuento estricto del trabajo y de los productos.

"Recuento y control: he aquí lo esencial para la organización, para el funcionamiento regular de la sociedad comunista en su primera fase. En ella todos los ciudadanos se transforman en empleados asalariados del Estado, constituido por los obreros armados... Todo consiste en obtener que trabajen en la misma medida, que observen exactamente la misma medida de trabajo y que reciban en la misma medida. El recuento y el control en todos estos dominios han sido simplificados hasta el extremo por el capitalismo, que los redujo a las operaciones más simples de vigilancia y de registro, a la entrega de recibos correspondientes, estando todo ello al alcance de cualquiera que sepa leer y escribir y conozca las cuatro reglas de la aritmética. Cuando la mayoría del pueblo proceda por sí misma y por todas partes a este recuento o inventario, a este control de los capitalistas (transformados entonces en empleados) y de los señores intelectuales que hayan conservado todavía hábitos capitalistas, este control se hará verdaderamente universal, general, nacional, y nadie podrá ya sustraerse a él. Toda la sociedad no será ya más que una gran oficina y un gran taller con igualdad de trabajo e igualdad de salario".

LENIN, admirando como MARX el que la Comuna de París hubiese asimilado los funcionarios a los "obreros, vigilantes y contables" de una empresa privada, y acordándose de una frase inspirada sobre el correo, "modelo de institución socialista", había escrito en un capítulo precedente:

"Toda la economía nacional organizada como el correo, los técnicos, los vigilantes, los contables; todos los funcionarios recibiendo un sueldo que no sobrepase el salario de un obrero, bajo el control y la dirección del

proletariado armado: tal es nuestro fin inmediato. He ahí el Estado, he ahí la base económica del Estado que necesitamos...".

El cuadro es poco encantador, si bien se considera todo. Es cierto que solo corresponde a la fase "inferior". Y el mismo LENIN se apresura a precisar que esta disciplina de gran oficina y de gran taller extendida por el proletariado a toda la sociedad "no es en modo alguno nuestro ideal ni nuestro objetivo final". No es más que un escalón, pero un escalón necesario para poder desembarazar a la sociedad radicalmente "de las villanías y de las ignominias de la explotación capitalista y para asegurar la marcha ulterior hacia adelante". ¡Adelante, hacia las bellezas de la fase "superior"! ¡Adelante, hacia el debilitamiento acelerado del Estado, hasta su desaparición total!

En efecto, el ejercicio de la gestión del Estado, del recuento y del control, por todos los miembros de la sociedad, o al menos por la inmensa mayoría de ellos, preparará muy naturalmente las vías para la desaparición de toda administración u oficina en general. "Cuanto más completa es la democracia, más próximo está el momento en que aquella resultará superflua. Cuanto más democrático es el Estado constituido por los obreros armados, y no es ya un Estado en el sentido propio de la palabra, más rápidamente comienza a debilitarse todo Estado". Pues cuando el sustraerse al recuento y al control ejercido por el pueblo entero se haya hecho increíblemente difícil, las tentativas en este sentido serán tan raras, y serán castigadas de manera tan pronta y grave ("los obreros armados... no son pequeños intelectuales sentimentales, y no permitirán que se bromee con ellos"), que la *necesidad* de observar las reglas simples y esenciales de toda sociedad humana "se convertirá muy pronto en un *hábito*". Sí, el hábito, la costumbre, conducirán ciertamente a la obediencia "sin violencia, sin coacción, sin sumisión, sin ese aparato *especial* de coerción que tiene un nombre: el Estado". ¿No observamos —pregunta LENIN— en torno a nosotros, constantemente, cómo los hombres se habitúan a observar las reglas indispensables para ellos de la vida en sociedad "cuando no hay explotación, cuando no hay nada que excite la indignación, que provoque la protesta y la rebelión, que necesite la represión"? Se ve, pues, cómo la formación gradual y cierta de la obediencia espontánea, habitual y como refleja con respecto a las reglas necesarias permitirá abrir "de par en par" la puerta por donde se pasará de la primera fase a la fase superior y a la desaparición completa del Estado.

Esta fase superior la había visto MARX como sigue, en una página de la *Crítica de los programas de Gotha y de Erfurt*:

"Cuando haya desaparecido la esclavizante subordinación de los individuos a la división del trabajo y, con ella, el antagonismo entre el trabajo

intelectual y el trabajo manual ... ; cuando con el desarrollo múltiple de los individuos las fuerzas productoras crezcan y todas las fuentes de la riqueza colectiva broten con abundancia, solamente entonces el estrecho horizonte del derecho burgués podrá ser completamente superado y la sociedad podrá inscribir en sus banderas: *De cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades*".

Comentario familiar de LENIN: llegará un momento en que los hombres se hayan habituado hasta tal punto a observar las reglas fundamentales de la vida en sociedad, en que su trabajo se haya hecho tan productivo, que por sí mismos, "voluntariamente", trabajarán según sus capacidades. En lugar de calcular codiciosamente, a lo Shylock, en el estrecho horizonte del derecho burgués, no se cuidarán ya de trabajar o no "media hora más que otro", pues cada uno tomará libremente de la masa de los productos según sus necesidades. Y entonces el Estado, todo Estado, hecho ya inútil, desaparecerá.

Cuidémonos de objetar que esto es nadar en plena utopía y abandonar todo terreno científico. LENIN nos vapulearía severamente. Nos asimilaría a esos críticos burgueses e ignaros, defensores interesados del capitalismo, que se burlan de los socialistas por prometer a todo ciudadano el derecho a recibir de la sociedad, sin ningún control de su trabajo, las patatas, automóviles, pianos, etcétera, que desee. Ahora bien: jamás un socialista serio ha prometido "el advenimiento" de la fase superior del comunismo. Jamás un socialista serio, es decir, dialéctico en el sentido marxista, ha hablado de "introducir" el socialismo, en el sentido de la fase superior en que desaparece el Estado, "pues, de una manera general, es imposible introducirlo". Es la dialéctica materialista de la historia la que, haciendo madurar económicamente el comunismo, conducirá a esa fase superior, inscrita en el proceso de la fase inferior, la cual, a su vez, está inscrita en el proceso capitalista. El marxista-leninista se limita a afirmar, "con una certeza absoluta", que habrá, después de la inevitable desaparición del capitalismo, un desarrollo gigantesco de las fuerzas productivas, y que este desarrollo tendrá las consecuencias que se acaba de ver. Pero ¿cuál será la rapidez de ese desarrollo? ¿Cuándo conducirá a cada serie de dichas consecuencias?

"Esto no lo sabemos, ni *podemos* saberlo. Así, pues, no tenemos derecho a hablar más que del debilitamiento inevitable del Estado, subrayando la duración de este proceso, su dependencia de la rapidez del desarrollo de la fase superior del comunismo, dejando completamente en suspenso la cuestión de los plazos o de las formas concretas de este debilitamiento. Pues *no tenemos datos* que nos permitan resolver estas cuestiones".

***

Vemos cómo, con este folleto, que se hará célebre, la *Revolución* (marxista-leninista) lanzaba al *Estado* el más radical de los desafíos, anunciándole su muerte ineludible, por inanición, al término del proceso histórico. Se sabe, por lo demás, que apenas estaba escrita la obra, que ni siquiera estaba acabada (le faltaba un capítulo), cuando estallaba la revolución efectiva, la revolución bolchevique de octubre contra Kerensky, bajo la dirección de LENIN. Y el desarrollo de esta revolución, desde 1917 hasta nuestros días, iba a proporcionar a los observadores o a los teóricos de la vida social una "experiencia concreta" más larga y más apasionante que todas las anteriores.

Ahora bien: si se aplica a esta experiencia la fría lucidez del análisis marxista, de que LENIN dio tantos ejemplos, estamos obligados a señalar que las enseñanzas de la breve Comuna de 1871 se encuentran, no confirmadas, sino impugnadas. Muy pronto se vio la Rusia revolucionaria en la necesidad vital de reconstituir "el aparato militar y burocrático", tan infamado. Las doctrinas más ambiciosas acaban siempre por abatir su pabellón ante la naturaleza de las cosas, aunque no confiesen su derrota o la camuflen bajo ingeniosos disfraces ideológicos.

Ya hacia 1922, LENIN —prematuramente gastado por una serie de esfuerzos sobrehumanos, y que había de morir el 21 de enero de 1924, a los cincuenta y tres años— expresaba su inquietud ante la "deformación burocrática". Pero la evolución debía acentuarse irresistiblemente con STALIN, sucesor de LENIN con gran disgusto de TROTSKY, el más brillante de los revolucionarios de octubre. STALIN, el hombre "de acero", nueve años más joven que LENIN, fortalecido como estaba por su dominio total sobre la burocracia del partido comunista o bolchevique, supo eliminar todas las fracciones de la oposición. La teoría staliniana del *socialismo en un solo país*, Rusia, "con los campesinos, bajo la dirección de la clase obrera", barrió la teoría trotskysta de la *revolución permanente*. Según TROTSKY, la revolución proletaria no podía ser mantenida en un marco nacional sino provisionalmente, siendo por esencia internacional, y pudiendo encontrar su salvación "únicamente en la victoria del proletariado de los países avanzados". Por otra parte, la omnipotencia del instrumento creado por LENIN, el *Partido*, motor del Estado, redujo cada vez más a los soviets —comités revolucionarios "del pueblo armado"— a no ser, en todos sus órdenes, más que una decoración verbal que enmascarase malamente aquella omnipotencia del partido. El aparato estatal, con todos sus engranajes *especiales* —ejército permanente, policía política, prisiones, funcionarios que gozan de privilegios por encima de la masa—, se reforzó cada vez más.

Con amargura y cólera, los trotskystas de Rusia y de otros sitios (la Cuarta Internacional), los socialistas y los sindicalistas anarquizantes, los

intelectuales idealistas de extrema izquierda, denunciaron a porfía esta "traición" del ideal primero. Y con mucha frecuencia invocaron en apoyo de su indignación *El Estado y la revolución*, de LENIN.

En 1936, en su libro *La revolución traicionada*, TROTSKY fulmina contra el "monolitismo policíaco del partido..., la impunidad burocrática", el funcionario que acabará "por devorar al Estado obrero". ¿Dónde está —pregunta— el debilitamiento del Estado, condición de la expansión de la civilización socialista? ¿No había enseñado LENIN que el grado de "reabsorción" del Estado en la sociedad socialista era el mejor índice de la profundidad y de la eficacia de la edificación socialista? Si verdaderamente se hubiera "puesto fin para siempre a la explotación del hombre por el hombre" (como afirmaba orgullosamente la *Pravda* del 4 de abril de 1936); si, por consiguiente, en realidad se hubiera adentrado en la fase inferior del comunismo, que conduce a la fase superior, ¿qué se esperaba para echar abajo, por fin, la "camisa de fuerza" del Estado? "En lugar de lo cual —y es este un contraste apenas concebible— el Estado soviético toma un aspecto burocrático y totalitario". ¿Qué era el stalinismo sino una variedad del bonapartismo, "forma burguesa" del cesarismo, "una variedad, pero sobre las bases del Estado obrero desgarrado por el antagonismo entre la burocracia soviética organizada y armada y las masas laboriosas desarmadas"?

En 1937, el trotskysta VÍCTOR SERGE, en *Destino de una revolución*, describe el "Estado-prisión", que, según él, ha sustituido al "Estado-Comuna" querido por LENIN. Cree comprobar que en Moscú, como en Leningrado, como en todos los centros de la U. R. S. S., el edificio más imponente es siempre el de la policía política o *Gepeu* (G. P. U.). Cuestión de salud pública, se dirá. VÍCTOR SERGE se indigna: "En teoría y en la práctica, el Estado-prisión no tiene nada de común con las medidas de salud pública del Estado-Comuna en el período de los combates; es la obra de los burócratas triunfantes, obligados, para imponer su usurpación, a romper con los principios esenciales del socialismo".

Mientras tanto, ANDRÉ GIDE, "de regreso" de la U. R. S. S., declaraba —desencantado— que todas las reglas del juego socialista eran violadas por la Rusia staliniana, idólatra "del Jefe", y que él, GIDE, no jugaba más. En 1938, en un prefacio a *La U. R. S. S. tal como es*, de YVON, militante comunista francés trágicamente desengañado ("De lejos, aquello puede parecer grandioso ...; de cerca, es doloroso hasta más no poder"), ANDRÉ GIDE evoca nostálgicamente *El Estado y la revolución*, "el librito inacabado de LENIN... tan importante, tan pesado". Y sueña con la "pequeña frase" de MARX acerca de las revoluciones que perfeccionan la máquina del Estado "en lugar de romperla". Y suspira: hace veinte años que, gracias a LENIN, triunfó la revolución, "y ahora, ¿adónde ha ido a parar la U. R. S. S.? La

burocracia administrativa, esa temida mecánica, no ha sido nunca más fuerte ... ; la pequeña frase sigue siendo verdadera y lo que LENIN escribía en 1917 podría volver a escribirlo todavía".

No es este el lugar para suspirar, ni para indignarse, ni para tomar partido, desde el punto de vista de la autenticidad marxista, por la teoría staliniana o la teoría trotskysta. Hay una cosa segura: la pequeña frase de MARX "sigue siendo verdadera"; el *Estado* ha recogido victoriosamente el desafío de la *Revolución* marxistaleninista, como recogió los desafíos menos radicales de las revoluciones anteriores; una vez más, la revolución ha perfeccionado —¡y en qué proporciones!— la máquina del Estado en lugar de romperla. Recuérdese el espectáculo ofrecido en otro tiempo por la Francia del antiguo régimen. De una manera análoga, la antigua Rusia ha pasado finalmente de unas manos débiles, las del último zar, a unas manos de hierro, o mejor, "de acero". De repente, resultó rejuvenecida, animada de un nuevo, ardiente y poderoso aliento por la revolución. Por la revolución interpretada en el sentido staliniano: "el socialismo en un solo país". Después de 1917, como después de 1789 (y con mejores razones aún), el gigante *Leviathan* puede conservar en los labios su extraña sonrisa...

Sin embargo, en conformidad con la dialéctica hegelianomarxista más ortodoxa, el comunismo o bolchevismo —la tesis— ha engendrado a su hermano enemigo, su *antítesis*: el nacionalsocialismo. ¿Cómo? HITLER nos lo va a decir.

Capítulo V

"MEIN KAMPF" ("MI LUCHA"), DE ADOLFO HITLER (1925-1927)

> Ese ensayo de divinización de un grupo humano por sí mismo.
>
> (François Perroux)

"Un decreto bienhechor del destino me hizo nacer en Braunau, sobre el Inn. Esta pequeña ciudad se encuentra en la frontera de esos dos Estados alemanes cuya reunión nos parece, a nosotros, los hombres de la joven generación, la obra que debemos realizar por todos los medios posibles. La Austria alemana debe volver a la gran madre patria alemana... *Los hombres de una misma sangre deben pertenecer al mismo Reich...* Por eso, la pequeña ciudad fronteriza de Braunau se me muestra como el símbolo de una gran misión".

Tales son las primeras líneas de la densa obra en dos volúmenes titulada *Mein Kampf*, a la cual se consagra, en la fortaleza de Landsberg del Lech, en Baviera, Adolfo Hitler —jefe del partido obrero alemán nacionalsocialista—, condenado a cinco años de prisión después del fracaso de una tentativa de golpe de Estado en Munich el 9 de noviembre de 1923. Estas primeras líneas van en seguida al grano. El autor cree que debe comenzar por su biografía, por considerarla como eminentemente representativa. La misión de toda su vida estaba ya inscrita en el lugar mismo de su nacimiento. Y esta misión era hacer triunfar contra todas las leyes falsas y artificiales una ley natural y sagrada: la de la *comunidad de la sangre*.

Por medio de este rasgo autobiográfico, el autor se dispone a mostrarnos su propia formación, "por cuanto que ello es necesario para la comprensión del libro y puede servir para la destrucción de la leyenda construida en torno a mi persona por la prensa judía" (Prefacio). Puede también hacer comprender mejor el movimiento (*Bewegung*) nacionalsocialista exponiendo su génesis, su historia, al mismo tiempo que sus fines. Nadie se sorprenda, pues, si el primer volumen, titulado *Balance* (*Abrechnung*), es

esencialmente autobiográfico e histórico, aunque cortado por largas digresiones doctrinales, y si el segundo, titulado *El movimiento*, es esencialmente doctrinal, aunque consagre muchas páginas a la "lucha contra el frente rojo" de 1920 a 1922, a la reorganización y al crecimiento del movimiento durante el mismo período y a la ocupación del Ruhr por Francia en 1923.

1. La autobiografía

En 1889, en esa simbólica pequeña ciudad fronteriza de Braunau, sobre el Inn, nace el hombre que se dice "elegido por el Cielo" para proclamar la voluntad racista del Creador. Hace —confiesa él— mediocres estudios técnicos en la *Realschule* de Linz, capital de la Alta Austria. El dibujo le atrae y, rehusando convertirse en un funcionario austríaco como su padre, sueña con una carrera de artista pintor. Un viejo profesor de Historia, pangermanista, enseña al niño de trece años el odio al estado de los Habsburgo, traidor al germanismo. Y la audición de *Lohengrin* en el teatro de Linz hace del joven Adolfo un devoto de Ricardo Wagner, príncipe de la música germánica.

Muerte de su padre. Muerte de su madre dos años después. Hitler tiene entonces quince años. En seguida parte para Viena con una maleta de trajes y de ropa blanca, y en el corazón —nos dice— "una voluntad inquebrantable": la de llegar a ser "alguien".

Las decepciones se acumulan. El joven, a quien la Escuela de Bellas Artes de Viena no ha querido como alumno pintor, está resuelto a hacerse arquitecto, obligado, mientras espera y estudia, a ganarse la vida como obrero, y obligado a pasar hambre. Pasea "por las calles de la gran ciudad", de aquella Viena "cada vez menos alemana", donde se cruza a cada paso con eslavos (polacos, checos, croatas) no alemanes, que toman el lugar y el pan de los alemanes. Además, "esta gran ciudad cruel, que no atrae a los hombres a ella más que para triturarlos mejor", le parece la capital de la iniquidad social, donde se avecindan sin transición la riqueza y la miseria. ¿Qué remedio hay para esto? ¿La filantropía, las obras de asistencia y de previsión social? Tonterías ridículas, ineficaces —se mofa Hitler—: es "a los vicios profundos y orgánicos" de la sociedad a los que hay que atacar. ¿El socialismo, entonces? Viena es un gran feudo de la socialdemocracia marxista. "En el tajo mismo" —nos cuenta—, Hitler toma contacto con los obreros socialdemócratas; estos quieren obligarle a adherirse al sindicato. El se niega. Se mantiene apartado, "bebiendo su botella de leche y comiendo su trozo de pan en cualquier sitio", pero oyendo

a pesar suyo las conversaciones de los demás. Lo denigran todo, rechazan todo lo que el joven Hitler, pequeño burgués alemán respetuoso de las autoridades (salvo de los Habsburgo), había aprendido a reverenciar. Todo:

"La nación, invención de las clases "capitalistas" —¡cuántas veces iba a oír esta frase!—; la patria, instrumento de la burguesía para la explotación de la clase obrera; la autoridad de las leyes, medio de oprimir al proletariado; la escuela, institución destinada a producir un material humano de esclavos, y también de guardianes; la religión, medio de debilitar al pueblo para explotarlo mejor en seguida; la moral, principio de estúpida paciencia para uso de borregos, etc. No había nada puro que no fuese arrastrado por el fango".

Muy pronto Hitler no puede callarse más; discute: le amenazan con echarlo abajo desde lo alto del andamiaje en que trabaja; tiene que cambiar de trabajo. Moraleja: el éxito en política solo pertenece a quien es brutal e intolerante; la masa, semejante a una mujer, tiene horror a los débiles, a los tibios; se somete al hombre fuerte, entero, fanático, que infunde miedo, que aterroriza.

"El terror en el trabajo, en la fábrica, en los lugares de reunión y con ocasión de los mítines tendrá siempre pleno éxito mientras un terror igual no le obstruya el camino... Si a la socialdemocracia se opone una doctrina mejor fundada, esta vencerá, aunque la lucha sea dura, *a condición, sin embargo, de que actúe con la misma brutalidad*".

Pero —se preguntaba, según nos cuenta, el joven Hitler— ¿cuál podía ser el secreto de esta falsa doctrina con procedimientos terroristas? En vano lo busca en la literatura oficial del partido. Los términos marxistas, "oscuros e incomprensibles", le repelen. A pesar de su pretensión de encerrar "pensamientos profundos", no contienen ninguno. Las conclusiones económicas de los socialdemócratas son falsas. Los fines políticos que proclaman carecen de toda sinceridad. Con seguridad hay allí algo distinto del materialismo y la dialéctica. Hay un fin oculto. ¿Cuál? Las primeras luces de la revelación, que le iluminará para siempre, se filtran en el cerebro de autodidacta del joven de veinte años venido a menos. "Entonces —escribe— se apoderaron de mí presentimientos inquietantes y un temor penoso. Me encontraba en presencia de una doctrina inspirada por el egoísmo y el odio, calculada para obtener matemáticamente la victoria, pero cuyo triunfo debía inferir a la Humanidad un golpe mortal". Esta ideología de destrucción, ¿quién podía tener interés en predicarla? El pensamiento febril de Hitler trabaja sobre ello. Reúne indicios, impresiones obsesionantes, entre las que domina el encuentro en las calles de Viena ("¿es también un alemán?") con un joven judío de negros rizos, vestido con un largo

caftán. Y he aquí —indicio decisivo— que HITLER descubre que "el jefe de la socialdemocracia" es "el judío".

Judíos son los autores de los folletos socialdemócratas que el joven puede procurarse: "Austerlitz, David, Adler, Ellenbogen, etcétera", judíos como CARLOS MARX. "Por fin" HITLER conocía al "genio malo" de su pueblo. "La venda" cae de sus ojos poco a poco. Los obreros de Viena no eran culpables; eran extraviados. Todo el mal venía del marxismo, doctrina de un judío, forjada para establecer la dominación de los judíos sobre todos los pueblos. He aquí con qué designio rechazaba el marxismo el principio aristocrático, único conforme a la naturaleza; con qué designio oponía el número, el peso inerte de la masa, al derecho eternamente superior de los fuertes, negaba el valor de la personalidad humana y la importancia, sobre todo, de los factores étnicos, de la raza y de la sangre, ocultando así al hombre la condición primera de su existencia y de su civilización. Que el judío, gracias a su profesión de fe marxista, llegara a triunfar, ello sería la muerte de la Humanidad. La tierra volvería a ser un planeta vacío de hombres rodando en el éter. Porque "la naturaleza eterna se venga implacablemente cuando se desobedecen sus mandatos. Por eso, yo creo obrar según el espíritu del Todopoderoso, nuestro creador, pues *defendiéndome contra el judío, combato para defender la obra del Señor*".

HITLER pretende que, hasta esta revelación, había sido, respecto a la cuestión judía, un "cosmopolita sin energía", no viendo en el judío más que un hombre de una religión diferente. El tono de la prensa antisemita le repugnaba porque reprobaba toda intolerancia inspirada en razones religiosas. Para convertirse en un "antisemita fanático" le fue menester, dice, pasar por la revolución interior más profunda y más penosa que jamás tuvo que llevar a cabo. Ahora, salido de esta dura crisis, tenía, gracias a Viena, la ciudad envenenada, pero tan instructiva, los ojos definitivamente abiertos sobre dos peligros —doble faz del mismo genio diabólico— que amenazaban la existencia misma del pueblo alemán: marx*ismo y judaísmo*.

Viena le revela aún un tercer peligro: el *parlamentarismo*.

HITLER nos dice que, siendo muy joven, tenía una "real admiración" por el Parlamento inglés: "¿podría haber una forma más elevada de gobierno de un pueblo por sí mismo?" Pero entra por curiosidad en el *Reichsrat* de Viena, y entonces se siente invadido por un vivo sentimiento de repulsión. Espectáculo lamentable y risible: "Una masa bullente de gentes que gesticulan, que se interpelan unos a otros en todos los tonos y, dominándolo todo, un lamentable viejecito sudando a mares que agita violentamente su campanilla y que se esfuerza, ya con llamadas a la calma, ya con exhortaciones, en poner en el tono un poco de dignidad parlamentaria".

Algunos de estos señores no hablaban alemán, sino una lengua eslava o un dialecto. ¡Tal era la forma grotesta que el parlamentarismo había tomado en Austria!

Pero el joven va más allá en sus reflexiones, hasta concluir que el mal no reside solamente en el hecho de que no haya mayoría alemana en el Parlamento austríaco. El mal es más profundo. Está en la forma y en la naturaleza misma de la institución. Es la democracia parlamentaria en sí la que es radicalmente viciosa. La regla de "la decisión de la mayoría" mata toda noción de responsabilidad; va contra el "principio aristocrático de la naturaleza" —lo mismo que el marxismo—; por lo demás, la democracia le preparaba fatalmente el camino al marxismo: "ella es para esta peste mundial el terreno de cultivo sobre el cual puede propagarse la epidemia". "Absurda idea la de que el genio pudiese ser fruto del sufragio universal".

"En primer lugar, una nación no produce un verdadero hombre de genio sino en contadas ocasiones, y no ciento y más de un solo golpe; en segundo lugar, la masa es instintivamente hostil a todo genio eminente. Se tienen más probabilidades de ver pasar un camello por el ojo de una aguja que de "descubrir" un gran hombre por medio de una elección. Todo lo que de extraordinario ha sido realizado desde que el mundo es mundo, lo ha sido por acciones individuales".

HITLER, sin embargo, observó en Viena con simpatía —y provecho— a dos jefes de partido: Schönerer, jefe del partido nacional alemán o pangermanista, y Lueger, jefe del partido cristianosocial (y también burgomaestre de la capital). HITLER alababa en el partido cristianosocial el percibir claramente la importancia de la cuestión obrera, pero le reprochaba el desconocer la pujanza de la idea nacionalista. En cuanto al partido pangermanista, si tenía el mérito de ser nacionalista, no era bastante social para ganar a las masas, arrancarlas al marxismo y, precisamente, *nacionalizarlas*. El lector de este pasaje, ciertamente premeditado, de *Mein Kampf*, se ve llevado a pensar, muy naturalmente, que HITLER fue puesto en la pista de la solución política por la comprobación de la insuficiencia respectiva de cada uno de estos dos estimables partidos austríacos. La solución estaba en la unión del nacionalismo y del socialismo, un socialismo a la alemana, sin lucha de clases. La solución estaba en el *nacionalsocialismo*.

Se comprende que de esta estancia de cinco años en la capital austríaca, tan penosa, pero tan formativa, escriba HITLER:

"Viena fue y siguió siendo para mí la escuela más dura, pero también la más fructuosa de mi vida. Llegué a esta ciudad siendo aún medio niño, y cuando la abandoné era un hombre taciturno y serio. En ella recibí los fundamentos de mi concepción general de la vida y, en particular, un mé-

todo de análisis político; los he completado más tarde en algunos aspectos, pero no los he abandonado nunca".

Tenía prisa, sin embargo, por abandonar aquella *Babilonia de razas* y aquel condenado estado de los Habsburgo, cuya bienhechora disolución sería "el comienzo de la liberación de la nación alemana". En la primavera de 1912 —tiene veintitrés años— se instala en Munich, con la alegría en el corazón. "¡He aquí una ciudad alemana!" Allí se gana la vida mejor que en Viena, pero todavía mediocremente, pintando acuarelas, según se dice, y vendiéndolas, prosiguiendo siempre con su sueño de llegar a ser un día arquitecto. ¡Poco importan las molestias! Munich le proporciona goces a la vez patrióticos y artísticos.

Estalla la guerra de 1914. "Ella no fue —exclama HITLER—, Dios es testigo, impuesta en modo alguno a las masas, sino, por el contrario, deseada por todo el pueblo". Alegría del joven al ver a los obreros revelarse como patriotas (lo cual, recuérdese, llenaba de rabia a LENIN), escapar a las redes del internacionalismo marxista, abandonar "al montón de dirigentes judíos" para ligarse a la patria alemana. No se trata para HITLER de combatir al servicio del Estado de los Habsburgo; pero por "su pueblo" y por el Imperio alemán de núcleo prusiano que lo personifica está dispuesto "a morir en todo momento". Se hace admitir como voluntario en el 16º regimiento de infantería bávara. El soldado de segunda clase ADOLFO HITLER llega a cabo y gana la Cruz de Hierro.

Octubre de 1918. La derrota y la revolución. "Consejos de soldados", soviets alemanes. La abdicación de Guillermo II. La República, que se llamará de Weimar. El armisticio. El cabo HITLER, con los ojos quemados por los gases y evacuado en un hospital de retaguardia, se entera allí, el 10 de noviembre, de que Alemania se ha rendido y de que ya no hay Imperio. Es menester —dice el viejo pastor que hace a los enfermos esta horrible revelación—, es menester "rogar al Todopoderoso que conceda al nuevo régimen su bendición"; hay que prever duros contratiempos y no esperar nada más que "la generosidad del enemigo". Entonces HITLER no puede contenerse más, busca su lecho a tientas, hunde la cabeza bajo la manta y llora, llora con calientes lágrimas por primera vez desde la muerte de su madre.

"Siguieron horribles jornadas y noches peores aún... En estas noches nació en mí el odio, el odio contra los autores de aquel acontecimiento... *Al fin vi claramente que ahora había llegado lo que tan frecuentemente había intuido, pero que nunca había podido creer a sangre fría.* El emperador Guillermo II era el primer emperador de Alemania que había tendido la mano para la reconciliación a los jefes del marxismo, sin sospechar que

los embusteros carecían de honor. Mientras todavía conservaban la mano del emperador en la suya, la otra buscaba el puñal. *Con el judío no hay que pactar*, sino solamente decidir: todo o nada. En cuanto a mí, decidí hacerme hombre político".

Y nos cuenta cómo, nombrado por el Reichswehr "oficial educador", encargado de levantar la moral de los soldados, entra en contacto, por orden de sus jefes militares, con el irrisorio "Partido obrero alemán" de Munich; se hace miembro de él (el miembro número 7); toma consciencia de su propio poder oratorio; reorganiza el partido y cambia su nombre por el de Partido obrero alemán nacionalsocialista (*Nationalsozialistiche Deutscharbeiterpartei*); atrae al nuevo movimiento oyentes, que pasan de las ciento once personas a varios millares; le asigna un programa de veinticinco puntos; le dota con el estandarte de la cruz gamada; constituye secciones de asalto; multiplica las demostraciones de desafío a los marxistas bávaros, tales como la de Coburgo en octubre de 1922. "Poco a poco las ciudadelas rojas de Baviera cayeron una tras otra ante la propaganda nacionalsocialista".

HITLER se cuida de explicar las intrigas, llenas de complejas interioridades, entre elementos "nacionales" de Baviera, que le condujeron a intentar, con la complicidad del general Lüdendorff, el *putsch* prematuro de Munich, el 9 de noviembre de 1923, y a fracasar.

"No tendría ningún interés —escribe— el reabrir heridas que parecen hoy apenas cicatrizadas; además, es inútil acusar a hombres que tienen, quizá, en el fondo de su corazón tanto amor a su pueblo como yo mismo, y cuya falta fue no seguir la misma vía que yo, o no saber seguirla.

Se sabe que el 9 de noviembre de 1923 (fecha elegida por ser el aniversario de la revolución y de la capitulación de 1918) la marcha nacionalsocialista sobre la *Feldherrnhalle* o Columnata de los Mariscales de Munich, parodia de la marcha sobre Roma, fracasó lamentablemente. Tuvo como consecuencia la muerte de dieciséis miembros del partido, el arresto de HITLER, herido, y de sus principales lugartenientes, el proceso de Munich y la condena. En la alocución del gobierno de Weimar, el día del *putsch*, a la nación alemana se había podido leer esta frase: "Una banda de insurgentes armados... ha confiado el destino de Alemania al señor HITLER, quien solo desde hace poco tiene la calidad de súbdito alemán". El partido es disuelto, prohibido en todo el Reich y sus bienes confiscados (estos se elevaban ya, según HITLER, a más de ciento setenta mil marcos oro). La aventura había terminado. HITLER no sería el MUSSOLINI de Alemania.

La aventura, en realidad, comenzaba ahora de verdad. El partido tenía sus mártires; su jefe, una aureola de héroe desgraciado y traicionado; el

proceso había vulgarizado su nombre en toda Alemania y más allá de las fronteras alemanas. HITLER —cuya detención fue reducida de cinco años a trece meses— podía aprovechar la estancia, muy benigna y hasta confortable, en la fortaleza de Landsberg para realizar un antiguo proyecto: el de escribir un libro que reprodujera la formación de su pensamiento y que expusiera su doctrina. Había comenzado este trabajo —se nos dice— en 1919, en una tranquila posada de Berchtesgaden, sobre el Obersalzberg, en los Alpes bávaros. Arrastrado después por la acción política, había tenido que interrumpirlo. Ahora, en la fortaleza, gozaba de todo el ocio necesario. Tiene allí un secretario benévolo, el joven RODOLFO HESS, militante nacionalsocialista detenido al mismo tiempo que él y que le es fanáticamente devoto. Las visitas están autorizadas. Una señora Bechstein viene todos los días, y no se va nunca sin llevarse algunas hojas manuscritas, para la imprenta del partido, de la obra que se llamará *Mein Kampf*, y que es, ante todo, en cierto modo y por mitad, una autobiografía, simbólica y representativa con fines de propaganda, del *Jefe*.

Bien entendido, sería aventurado tomar por verdad histórica el relato que se acaba de resumir. Por otra parte, no se conoce todavía más que de manera insuficiente la génesis exacta del nacionalsocialismo. Que HITLER haya sido primero el agente, de segundo orden por lo demás, del Reichswehr, fuerza tutelar de Alemania a través de sus vicisitudes; que haya sido "inventado" por el Reichswehr, es cierto, y *Mein Kampf* lo confirma. Que la ascensión de HITLER y de su partido haya sido ayudada, subvencionada, por los barones, por los grandes industriales, por todos los clanes "reaccionarios" empeñados en preparar, sin reparar en medios, la ruina de la detestada república de Weimar, hija de la derrota, socializante, respaldada por todas las Internacionales, es probable. Pero en qué medida y hasta qué momento HITLER fue, y siguió siendo, el prisionero, o, como escribe EDMOND VERMEIL, "el encargado de negocios de la casta dirigente, bien decidida a conducir las masas por su mediación", es lo que no se sabe con certeza.

El relato de *Mein Kampf* no deja por ello de ser muy precioso en cuanto nos muestra a HITLER, no exactamente, sin duda, como fue, pero sí tal como desea que el pueblo alemán le vea. ¡Qué bien calculado este relato para edificar a los creyentes del nacionalsocialismo, para estremecer a los demás si tienen en el corazón el amor a la patria vencida, mutilada, humillada! He ahí cómo un buen alemán, de buena fe, de sentido recto, que sabía ver, llegó por una pendiente natural, si no fatal, a una fórmula muy alemana que une indisolublemente nacionalismo y socialismo verdadero. He ahí cómo, iluminado por sus años de Viena, y después por la traición de 1918 (la "puñalada por la espalda" dada a Alemania por los rojos), aprendió y enseñó al partido, renovado por él, la necesidad y la manera de opo-

ner al marxismo —máscara del judío nefasto— violencia contra violencia, propaganda contra propaganda, ideología contra ideología.

2. La doctrina: una concepción del mundo

Después de la autobiografía, después del relato, la doctrina: la otra mitad de *Mein Kampf*.

El 25 de febrero de 1920, durante la primera gran reunión popular, en la Hofbräuhaus, de Munich, del partido nacionalsocialista, "aún desconocido", Hitler había expuesto a la multitud, punto por punto, el programa en *Veinticinco puntos* del Movimiento. Este programa era el primer manifiesto del racismo, pleno de "gérmenes", como en otro tiempo el *Manifiesto comunista*.

Se encontraba en él, dentro del plan nacionalista, en materia interior, lo siguiente: la regeneración racial (distinción entre los hombres de sangre alemana, únicos ciudadanos del Reich, únicos admitidos a las funciones públicas, y los no alemanes, entre ellos los judíos, no ciudadanos, sometidos a la expulsión eventual; protección de la madre y del niño; obligación de la educación física y deportiva); la reforma profunda de todo el sistema de enseñanza, en un sentido más práctico y con la idea del Estado inculcada en la base; la denuncia de la corrupción parlamentaria, del espíritu judeomaterialista, de la mentira política voluntaria en la prensa (la cual sería reemplazada por una prensa verdaderamente alemana); la sustitución, igualmente, del derecho romano universal y materialista por un derecho común alemán; la proclamación de la necesidad de una vigorosa centralización del Reich; la afirmación, en fin, de un "cristianismo positivo" independiente de toda confesión particular; libertad, por otra parte, de todas las confesiones religiosas en el Estado "en tanto que no pongan su existencia en peligro o que no contravengan al sentimiento de decencia y de moralidad de la raza germánica".

Dentro del mismo plan nacionalista, pero en materia exterior, se encontraban los tres objetivos fundamentales: reunión de todos los alemanes (de Austria, etc.) en una Gran Alemania, sobre la base del derecho de los pueblos a disponer de sí mismos; igualdad de derechos para la nación alemana y, por tanto, supresión de las cadenas de Versalles (Hitler llamaba siempre a la República de Weimar "el Gobierno de Versalles"); restitución de las colonias alemanas en los términos siguientes: "el territorio necesario para la alimentación de nuestro pueblo y para la salida de nuestro excedente de población por vía de colonización".

En el plan social (o socialista o anticapitalista), el programa se pronunciaba por la creación y protección de una clase media sana, contrariamente al marxismo, que planteaba la desaparición de esa clase como una fatalidad histórica; por medidas, en consecuencia, hostiles a las grandes fábricas y favorables a los pequeños artesanos; por la reforma agraria, la expropiación gratuita del suelo en interés general, y la prohibición de toda especulación inmobiliaria; por la supresión de todas las rentas adquiridas sin trabajo, la abolición de la esclavitud de los tantos por cientos y de los intereses, el paso de los *trusts* al Estado. En estas últimas sugestiones reconocemos las ideas de FEDER, el economista del partido, enemigo oficial de la alta finanza. Distinguía este el capital financiero "prestamista", el capital "acaparador", judío por supuesto, y el capital industrial "creador", bienhechor, puramente alemán o ario, como es natural.

Programa absurdo, popurrí demagógico, revoltillo de ideas contradictorias. ¡Buen juego, al parecer, para los adversarios! Pero la lógica de la acción, sobre todo política, no es la del pensamiento: "¡Qué falso es —exclama E. VERMEIL— decir que este programa no significa nada!" ¿Cómo conciliar con más habilidad las aspiraciones contradictorias de las clases medias? ¿Cómo zapar mejor el prestigio a la vez del centro católico y de la socialdemocracia, cuya extraña coalición permitía a la República de Weimar una vida sin raíces? En realidad, estos veinticinco puntos de 1920, "primer catecismo nazi" ofrecían a los bordados ideológicos ulteriores un admirable "cañamazo". Comenzando con los abundantes y a menudo violentamente coloreados de HITLER en *Mein Kampf*.

Mein Kampf es, como conviene, mucho más ambiciosa desde el punto de vista de la doctrina, de la ideología, que el programa de publicidad inmediata de 1920. El jefe nacionalsocialista, a diferencia de los jefes de partido weimarianos, quiere aportar no una consigna electoral nueva, sino una "nueva concepción filosófica de una importancia fundamental", una nueva *Weltanschauung* o concepción del mundo. *Weltanschauung* formulada, como una verdadera religión, en dogmas precisos —nada tan inútil, e incluso tan pernicioso, como una "religiosidad de formas mal definidas"—, en dogmas de partido destinados a convertirse para el pueblo en "las leyes básicas de su comunidad". La razón de ser del Estado nuevo, simple instrumento, será servir a esta *Weltanschauung*, tanto en el interior como en el exterior.

¿En qué consiste esta concepción del mundo? HITLER lo expone sistemáticamente en el famoso capítulo XI del primer volumen, titulado "El pueblo y la raza" (*Volk und Rasse*), una de las abundantes digresiones doctrinales con que está cortado el relato autobiográfico. Pero esta con-

cepción está en todas partes en la obra: está emboscada detrás de cada línea; sopla como un viento morboso sobre las sugestiones de apariencia más sanas.

Nada más simple —afirma el autor en las primeras líneas de este capítulo XI—; es como el huevo de Colón: no había más que pensar en ello; "pero son precisamente los hombres del genio de Colón los que rara vez se encuentran". He aquí, pues, "el huevo" de ADOLFO HITLER:

"La observación más superficial basta para mostrar cómo las formas innumerables que toma la voluntad de vivir de la naturaleza están sometidas a una ley fundamental y casi inviolable que les impone el proceso estrechamente limitado de la reproducción y de la multiplicación. *Ningún animal se acopla más que con un congénere de la misma especie*: el abejaruco con el abejaruco, el pinzón con el pinzón, la cigüeña con la cigüeña, el ratón de campo con el ratón de campo, el ratón doméstico con el ratón doméstico, el lobo con la loba, etc. Solamente circunstancias extraordinarias pueden acarrear derogaciones de este principio: en primer término, la constricción impuesta por la cautividad, o bien algún obstáculo que se oponga al acoplamiento de individuos pertenecientes a la misma especie. *Pero entonces la naturaleza pone en juego todos sus medios para luchar contra estas derogaciones*, y su protesta se manifiesta de la manera más clara, ya por el hecho de negar a las especies bastardas la facultad de reproducirse a su vez, ya delimitando estrechamente la fecundidad de los descendientes; en la mayor parte de los casos los priva de la facultad de resistir a las enfermedades o a los ataques de los enemigos. Esto es muy natural. Todo cruzamiento entre dos seres de desigual valor da como producto un término medio entre el valor de los dos padres... Tal acoplamiento está en contradicción con la voluntad de la naturaleza, que tiende a elevar el nivel de los seres. Este fin no puede ser alcanzado por la unión de individuos de valor diferente, sino solamente *por la victoria completa y definitiva de los que representan el más alto valor. El papel del más fuerte es dominar al más débil, y no fundirse con* él, sacrificando así su propia grandeza. Únicamente el débil de nacimiento puede encontrar cruel esta ley, pero es porque se trata de un hombre débil y limitado...".

Ahora bien: hay una especie superior en la Humanidad: la raza aria. HITLER no la define, no tiene en cuenta las discusiones acerca de su misma existencia. *Existe*. Su existencia es el indemostrado e indemostrable postulado sobre el cual reposa toda la construcción nazi. Su superioridad está incluida en su ser mismo. Ella es "la depositaria del desarrollo de la civilización humana" la porta-antorcha de esta civilización. Escuchemos el elogio, verdadera letanía, del ario. El ario, "Prometeo de la Humanidad", cuya frente luminosa despide la centella del genio, el fuego del conoci-

miento que ilumina la noche y muestra al hombre el camino a recorrer para convertirse en el amo de los otros seres. El ario, pueblo de señores, que, mediante la conquista de los hombres de raza inferior, hizo de ellos "el primer instrumento técnico" al servicio de la civilización naciente. El ario, que suministró "las poderosas piedras talladas y el plano de todos los edificios del progreso humano". El ario, cuya grandeza no está tanto en la riqueza de sus dotes intelectuales cuanto en su *idealismo*, es decir, en su facultad altamente desarrollada "de sacrificarse por la comunidad, por sus semejantes". Y ahí es precisamente donde el judío ofrece el más apasionante contraste con el ario. El judío "no tiene idealismo". Ahora bien: ninguna civilización puede ser creada sin idealismo. La inteligencia del judío no le servirá "para edificar, sino más bien para destruir". Destruir para dominar: leed los *Protocolos de los Sabios de Sión*[1], revelaciones inesperadas hechas por los mismos judíos sobre sus sombríos designios.

Apliquemos ahora al ario, raza superior, las reglas fundamentales de la naturaleza precedentemente definidas. Se verá, como lo establece la historia "con espantosa evidencia, que cuando el ario ha mezclado su sangre con la de los pueblos inferiores, el resultado de este mestizaje ha sido la ruina del pueblo civilizador".

En Europa, desgraciadamente, amenaza al ario esta contaminación por obra del judío, el cual —tan próximo le parece el día de su victoria— se comporta ahora, frente a los pertenecientes a los demás pueblos, con "una desvergüenza espantosa". Ved "al joven judío de cabellos negros espiar durante horas, con el rostro iluminado por una alegría satánica, a la joven, inconsciente del peligro, a la cual mancha con su sangre y la rapta en esta forma al pueblo de donde procede... Lo mismo que corrompe sistemáticamente a las mujeres y a los jóvenes, no teme abatir... las barreras que la sangre pone entre los demás pueblos. Fueron y siguen siendo judíos quienes trajeron al negro [de las tropas francesas de ocupación] al Rin, siempre con el mismo pensamiento secreto y con el mismo fin evidente: destruir, por la degeneración resultante del mestizaje, esta raza blanca que odian; hacerla caer de su alto nivel de civilización y de organización política, y llegar a ser sus amos".

El mestizaje: he ahí el pecado supremo contra la voluntad del Creador, que HITLER identifica con la naturaleza. La naturaleza, insultada, se venga. Olvidar y despreciar las leyes de la sangre y de la raza es poner obstáculos a la marcha victoriosa de la raza superior y, por ello, al progreso humano; es caer al nivel del animal, incapaz de elevarse en la escala de los seres. Nada en este mundo deja de tener remedio, a excepción de esto.

[1] En realidad, apócrifos.

"Todo en este mundo puede llegar a ser mejor. Toda derrota puede ser madre de una victoria futura. Toda guerra perdida puede ser causa de un levantamiento ulterior. Toda situación de apuro puede volver fecunda la energía humana y toda opresión puede suscitar las fuerzas que produzcan un renacimiento moral, *siempre que la sangre se haya conservado pura. Pero la pérdida de la pureza de la sangre destruye para siempre la felicidad interior, abate al hombre para siempre, y sus consecuencias corporales y morales son indelebles...* Es en la sangre solamente donde reside la fuerza o la debilidad del hombre. Los pueblos que no reconocen y no aprecian la importancia de sus fundamentos racistas se parecen a gentes que quisieran conferir a los gozques ordinarios las cualidades de los lebreles, sin comprender que la rapidez del lebrel y la docilidad del gozque no son cualidades adquiridas por el adiestramiento, sino que son *inherentes a la raza misma. Los pueblos que renuncian a mantener la pureza de su raza renuncian al mismo tiempo a la unidad de su alma...* La dislocación de su ser es la consecuencia natural e ineludible de la alteración de su sangre".

Así, la cuestión de la sangre y de la raza es "la clave de la historia del mundo"; la clave, también, de la civilización humana. Contra la interpretación materialista de la historia por el antagonismo de las clases, invención "judía", HITLER levanta la verdad idealista "aria", la visión o iluminación racista. El proclama aquella ley de la naturaleza, más antigua que toda interpretación de la historia, que decreta la desigualdad de las cosas, que quiere que las especies superiores suplanten a las especies inferiores, y que ha reservado a la raza aria el papel de civilizar el mundo y de dominarlo. La violación de esta ley primera y sagrada —y no la división de la sociedad en clases—, tal es el verdadero pecado original de la Humanidad.

Y desde este punto de vista, las Iglesias cristianas han atentado gravemente contra la obra de Dios. No solamente se ve unirse la creencia religiosa a partidos —el Centro católico—, que hacen de ella instrumento de sus intereses personales, sino que las Iglesias mismas, protestante y católica, atentas a sus divisiones, han descuidado el deber fundamental: velar por la salvación del hombre ario. Ellas han discurrido sobre la voluntad de Dios en lugar de cumplirla efectivamente impidiendo la profanación de la obra divina ("Ellas hablan constantemente del Espíritu y dejan que el receptáculo del Espíritu decaiga al rango de proletario degenerado"). Mucho más: tolerando los matrimonios mixtos, no viendo en el judaísmo más que una religión que se puede abandonar, no una raza indeleble, han ayudado a esta profanación. En fin, han perdido un tiempo y unos esfuerzos preciosos importunando a unos negros "que no desean ni pueden comprender su enseñanza". Y durante este tiempo, nuestros pueblos de Euro-

pa, "*a la mayor alabanza y gloria de Dios, son carcomidos por una lepra moral y física*".

3. La misión del Estado

¿Cuál es, pues, ante esta perspectiva racista, ante esta imperiosa y nueva *Weltanschauung*, la misión del Estado, del Estado de mañana forjado por el partido nacionalsocialista, dueño del poder?

El Estado, según *Mein Kampf*, no es evidentemente el Estado liberal, "vacío" de contenido moral, desprovisto de todo imperativo, de todo absoluto, entregado a los apetitos de los partidos múltiples, que a su vez encubren intereses particulares. Es un Estado que tiene una misión, un Estado "ético", que se orienta hacia un absoluto. Es un Estado antiliberal, antiparlamentario, antipartidos; un Estado fundado en el principio y en la mística del jefe, del conductor (*Führer*), y cuyo motor es un *partido* único, intermediario entre las masas y el jefe. Es un Estado radicalmente antimarxista (aun afirmándose antiburgués), antiigualitario, jerárquico y corporativo, empeñado, en fin, con ahínco en "nacionalizar", en hacer no simplemente "nacionales", sino agresivamente "nacionalistas" a esas masas que el marxismo judío quería desnacionalizar, internacionalizar.

Pero ¿no encontramos reunidas aquí todas las características del Estado fascista de Mussolini? El nazismo —con sus camisas pardas, su saludo con el brazo extendido, sus desfiles, por añadidura—, ¿no aparece como un *Ersatz* del joven fascismo italiano? El *führer* Adolfo Hitler, ¿es otra cosa que un buen alumno germánico del *duce*, que refuerza con una especie de pesado frenesí la enseñanza de su maestro latino (el cual, por su parte —antiguo socialista—, había tomado del leninismo, para combatirlo, ciertas armas, entre ellas el partido único)? Hitler no oculta en su libro su profunda admiración "por el gran hombre que, al sur de los Alpes, inspirado por el ardiente amor a su pueblo, lejos de pactar con los enemigos interiores de Italia, se esforzaba en aniquilarlos por todos los medios". Proclama que "lo que situará a Mussolini en el rango de los grandes hombres de este mundo es su resolución de no compartir a Italia con el marxismo, sino, por el contrario, prometiendo su destrucción, preservar a su patria del internacionalismo".

Y, sin embargo, asimilar fascismo y nazismo sería un contrasentido. Hay distancia del Estado nazi al Estado fascista. Este último es en el fondo el Estado-nación clásico, contraído en Estado autoritario, donde el cesarismo es llevado al paroxismo: todo en el Estado, todo dentro del Estado, nada fuera del Estado (de donde, el epíteto nuevo: *totalitario*). El Estado del

fascismo —que se declara emparentado con MAQUIAVELO— es un fin en sí; un prestigio místico lo aureola; es un ídolo, representa al verdadero Dios de quienes no lo tienen. El fascismo es una "estadolatría". En él reconocemos formas de pensamiento romano y muy occidental, manejadas con una brutalidad de *condottiero*, y ornamentadas —bastante artificialmente, si bien se mira— con motivos hegelianos y sorelianos. Ninguna nueva *Weltanschauung*, con las prolongaciones metafísicas que el término implica, se expresa en él.

El Estado, según HITLER, por el contrario, no es un fin en sí mismo, sino un simple instrumento, un simple "continente"; y lo que importa es el "contenido". El Estado en sí no está dotado de ningún prestigio especial. Ninguna magia lo transfigura. Magia, prestigio, idolatría, están reservadas al *Volk*, al *Volkstum*, lo que la palabra "pueblo" traduce insuficientemente, pues hay que entender por ello, de manera específicamente germánica, *unidad racial que reposa en la comunidad de sangre*. Esa es la realidad radical, ese es el "contenido", del cual el Estado no es más que el continente. Y un continente no tiene razón de ser sino en cuanto es capaz de conservar su contenido y de protegerlo. El Estado, para HITLER como para LENIN (y para MARX y ENGELS), no es más que un aparato —expresión, por otra parte, querida para los juristas alemanes—; aparato administrativo de gobernantes, de oficinas, de medios de coacción. Aparato, mecanismo u organización estrictamente técnica al servicio de un fin, que es el mantenimiento y desenvolvimiento de una comunidad de seres humanos de la misma especie, tanto en lo físico como en lo moral. Las consideraciones desarrolladas en el capítulo fundamental sobre el pueblo y la raza, *Volk und Rasse*, son, según HITLER, "la base de granito sobre la cual un Estado podrá levantarse un día, un Estado que sea, no un mecanismo extraño a nuestro pueblo, al servicio de necesidades y de intereses económicos, sino un organismo surgido del pueblo *(völkisch)*, un Estado germánico de nación alemana".

Así responde a *El Estado y la revolución*, de LENIN, "El Estado y la raza", de HITLER, a través de *Mein Kampf*.

Doble aparece la misión del Estado como instrumento racial: en el interior, conservar y mejorar la raza, cuando no rehacerla; en el exterior, conquistar el espacio necesario para la vida y para la dominación natural de esta raza.

4. MISIÓN DEL ESTADO EN EL INTERIOR

"Desgraciadamente" —confiesa HITLER—, el pueblo alemán no tiene ya por base una raza homogénea. Contaminaciones sucesivas, especial-

mente después de la guerra de los Treinta Años, han descompuesto su sangre y su alma, privándole así de ese poderoso instinto gregario, fruto de la identidad de sangre, que permite a un pueblo en las horas graves oponer al enemigo común "el frente unido de un rebaño homogéneo". Considerando bien las cosas, esta carencia ha costado al pueblo alemán "la dominación del mundo". Si hubiese poseído tal unidad gregaria, el Globo sería hoy suyo. Y, gracias a él, quizá se habría alcanzado ese fin "al cual tantos pacifistas cegados esperan llegar hoy con sus griteríos y sus lloriqueos: *una paz asegurada, no por las ramas de olivo que agitan, con lágrimas someras, las plañideras pacifistas, sino garantizada por la espada victoriosa de un pueblo de señores que pone el mundo entero al servicio de una civilización superior*".

Felizmente, una parte al menos de lo mejor que hay en la sangre alemana ha quedado intacta. El fin supremo del Estado es reunir, conservar, proteger, hacer llegar, en fin, lenta, pero seguramente, a una situación dominante a esas "grandes reservas" de hombres de pura raza aria del Norte o *nórdica*, a esos elementos inalterados, que son los más nobles, no solamente del pueblo alemán, sino de toda la Humanidad. El Estado deberá, pues, velar porque *cese absolutamente todo nuevo mestizaje*. ¡Pongan en buena hora los indignos el grito en el cielo, protesten gimiendo que se atenta contra los sacrosantos derechos del hombre! "No, el hombre no tiene más que un derecho sagrado, y ese derecho, que es al mismo tiempo el más santo de los deberes, es el de velar porque su sangre permanezca pura, para que la conservación de lo mejor que hay en la humanidad haga posible un desarrollo más perfecto de esos seres privilegiados". El matrimonio, sumido en el rebajamiento por una adulteración continua de la raza, recobrará, gracias al Estado racista, "la santidad de una institución destinada a crear seres a imagen del Señor y no monstruos, que ocupan el término medio entre el hombre y el mono".

El Estado racista hará que solo el individuo sano pueda procrear. A los demás les quitará materialmente (esterilización) la facultad de reproducirse. "Si durante seiscientos años los individuos degenerados físicamente o que padeciesen enfermedades mentales hubiesen sido privados de la capacidad de engendrar, la Humanidad gozaría de una salud de la que es hoy difícil formarse una idea". A la inversa, el Estado racista profesará que el negar a la nación niños bien constituidos es un acto reprensible. Así se obtendrá este bien supremo: una raza surgida, según todas las reglas del eugenismo, de la fecundidad, consciente y sistemáticamente favorecida, de los elementos más robustos del pueblo. Se habrá conseguido al fin con la raza humana lo que se reserva actualmente a las especies "caninas, equinas y felinas"; se la habrá mejorado mediante la cría selectiva. Por fin

se habrá puesto término al verdadero pecado original. Una edad mejor habrá nacido.

"Sin duda alguna, el lamentable rebaño de pequeños burgueses de hoy nunca podrá comprender esto. Se reirán, o levantarán sus hombros contrahechos, y repetirán suspirando la excusa que dan siempre: sería muy bello en principio, pero es imposible. Con ellos es, en efecto, imposible; su mundo no está hecho para esto. Ellos no tienen más que una preocupación: su propia vida; y un dios: su dinero. Solo que no es a ellos a quienes nos dirigimos, mas sí al gran ejército de los que son demasiado pobres para que su propia vida les parezca la mayor felicidad que hay en el mundo, a los que no miran el oro como el amo que regula su existencia, sino que creen en otros dioses. *Nos dirigimos, ante todo, al poderoso ejército de nuestra juventud alemana.* Crece ella en una época que es un gran punto de inflexión en la historia, y la pereza y la indiferencia de sus padres la fuerzan a combatir. *Los jóvenes alemanes serán un día los arquitectos de un nuevo Estado racista, o bien serán los últimos testigos de un completo derrumbamiento, de la muerte del mundo burgués*".

Para cumplir, en el interior, su misión racista, el Estado tiene dos medios: la propaganda, que se dirige a las masas; la educación, que apunta a los individuos.

Propaganda. La cuestión de la propaganda había apasionado siempre a HITLER. La habilidad consumada de los marxistas de Viena le había impresionado mucho. ¿No llevó a la perfección LENIN, por otra parte, la propaganda con respecto a las masas en sus diversos escritos y discursos? Pero la propaganda de guerra inglesa, de 1914 a 1918, tan metódica, tan segura sicológicamente, por comparación con la propaganda alemana —infantil y torpe, en opinión de HITLER—, fue para él una revelación. La propaganda política de estilo fascista le aportó, ciertamente, sugestiones suplementarias. En todo caso, las páginas de *Mein Kampf* consagradas, en el primer volumen, a propósito de la guerra de 1914, y después a propósito de la conquista de las masas por el partido nazi, a la propaganda en general, cuentan entre las más conocidas del libro; y el autor, según confesión misma de alguno de sus enemigos mortales, las habría sacado verdaderamente de su propio fondo. Démoslas aquí resumidas:

En primer lugar, la propaganda de un pueblo que lucha por su existencia no debe entorpecerse con ninguna consideración de humanidad ni de buena fe intelectual. Si la primera cuestión tocante a la propaganda es la de saber si es "un medio o un fin", la respuesta no es dudosa: estamos en presencia de un medio que debe ser juzgado en función del fin. Si este fin es el combate por la existencia, las armas "más crueles" se convierten en

las "más humanas", pues son la condición de una victoria más rápida y ayudan a asegurar a la nación "la dignidad y la libertad" ¿El respeto a la verdad? "La palanca más poderosa de las revoluciones fue en todo tiempo un fanatismo que fustiga el alma de las muchedumbres y las empuja hacia adelante, aunque sea con una *violencia histérica*, no el conocimiento objetivo de verdades científicas".

¿A quién —segunda cuestión— debe dirigirse la propaganda? A las masas, por supuesto: al "hombre-masa", al "hombre-multitud", para forjar en su conciencia oscura convicciones inquebrantables; no al "hombre-individuo". Así, pues, toda propaganda debe ser popular y adaptar sus argumentos a los más simples entre los que componen el público. Cuanto mayor sea el número de individuos a que alcance, tanto más bajo deberá ser su nivel intelectual. Lo que busca es la eficacia, no la satisfacción de un puñado de estetas o de eruditos. Por eso no se dirige tanto al cerebro como a los sentimientos de la multitud. Estos sentimientos son simples: la multitud está *a favor o en contra*; toda solución media se le escapa; la objetividad y la imparcialidad son, a sus ojos, debilidad. Las llaves que abren las puertas de su corazón son "la voluntad y la fuerza". La gran masa, como la naturaleza, de la cual no es más que un "fragmento", quiere la victoria del más fuerte y la derrota del más débil o, por lo menos, "su sumisión absoluta".

¿Cuál debe ser —última cuestión— el contenido de la propaganda? Francamente unilateral y sin diversidad alguna. Es vano pretender impresionar a medios diferentes; es arriesgarse a ser incomprendido por todos; no es eficaz más que la propaganda que se ejerce "en una dirección única". La fuerza de expansión del marxismo reposaba sobre todo "en la unidad y, por consiguiente, en la manera de ser uniforme del público a que se dirigía". Si la propaganda nazi ha tenido éxito es porque se ha concentrado sobre la clientela misma del marxismo, sobre los "antinacionales". Si ha elegido el color rojo para sus pasquines, para el fondo de su bandera, para sus colgaduras, lo ha hecho deliberadamente: el rojo es el color mismo del enemigo, y además tiene efectos sensoriales considerables sobre las multitudes y sobre las mujeres. ¡Qué espanto el de los burgueses, qué pánico "el de esos estúpidos burgueses de piel de conejo" cuando vieron a estos "nacionales", que ya se titulaban "socialistas", adoptar el rojo de los bolcheviques! ¡He aquí la propaganda centrada como es menester!

Que las masas, trabajadas y golpeadas por semejante propaganda, se encuentren de nuevo nacionalizadas, devueltas al sentido del *Volk*, del pueblo racial, no es bastante todavía. El Estado racista quiere obrar en profundidad sobre los individuos, forjar y colocar en su lugar las "personalidades". Aquí interviene la *educación*.

El Estado racista se preocupa poco de hacer entrar la ciencia en los cerebros "a presión". En primer lugar, cuerpos perfectamente sanos, para una reproducción apropiada. Después, la formación del carácter: desarrollo de la fuerza de voluntad y de la capacidad de decisión, del gusto por la responsabilidad y el peligro. Solamente en último lugar la instrucción propiamente dicha, es decir, el cultivo de las facultades intelectuales. Lo que el nuevo Reich necesitará son "combatientes", no intelectuales. Una sola idea —pero la Idea por excelencia, la Idea-madre de todas las demás, el núcleo del "idealismo" nazi— deberá ser incansablemente implantada en los jóvenes cerebros: la de la Raza. "Es necesario que ni un solo muchacho ni una sola muchacha lleguen a abandonar la escuela sin haber sido impuestos en el perfecto conocimiento de lo que son la pureza de la sangre y su necesidad". El alma misma de la raza deberá palpitar en cada alma individual.

En esta educación todo se organizará sistemáticamente para que el joven sea, al abandonar la escuela, "un alemán integral", convencido de la superioridad absoluta de los alemanes sobre los demás pueblos, y al mismo tiempo de la necesidad de la "justicia social" en el interior de la comunidad nacional. Entonces, por encima de las diferencias de clase, "nacerá un día un pueblo de ciudadanos, unido y amalgamado por un común amor y un común orgullo, inquebrantable e invencible para siempre. El temor que el chauvinismo inspira a nuestra época es el signo de la impotencia de esta. Toda energía desbordante le faltará, le es inclusive inoportuna. El destino no la llamará ya a cumplir grandes cosas. Pues las más grandes innovaciones que se han producido sobre la tierra habrían sido inconcebibles si sus resortes hubieran sido, en lugar de pasiones fanáticas e inclusive histéricas, las virtudes burguesas, que estiman la calma y el buen orden. *Es seguro que nuestro mundo se encamina hacia una revolución radical. Toda la cuestión está en saber si se producirá para la salvación de la humanidad aria o para el provecho del eterno judío.* El Estado racista deberá, por medio de una apropiada educación de la juventud, velar por la conservación de la raza, que deberá estar madura para soportar esta suprema y decisiva prueba. *Pero es al pueblo que primero se lance por este camino al que le corresponderá la victoria*".

La consagración de esta educación consistirá en la entrega al joven alemán, poseedor de buena salud y de buena educación, de un diploma *de ciudadano* del Reich cuando haya cumplido el servicio militar. Pero no se nace ciudadano del Reich, sino simple *súbdito*. Se llega a ser ciudadano si lo merece. Este diploma será el documento más importante para toda la existencia; constituirá un lazo que una a todos los miembros de la comuni-

dad y colme la fosa que se abre entre las clases. "*Un barrendero debe sentirse más honrado de ser ciudadano de este Reich que si fuera rey de un país extranjero*".

Pero reconocer la importancia de la raza, de la desigualdad de las razas, conduce también lógicamente a tener en cuenta el valor propio del individuo, de la personalidad y de la desigualdad de los individuos. En el interior mismo de una comunidad racial, una cabeza no es idéntica a otra cabeza: "los elementos constitutivos pertenecen a la misma sangre, pero ofrecen en el detalle mil diferencias sutiles". Decir que un *hombre vale lo que otro* es un punto de vista marxista, judío. "No es la masa la que crea ni la mayoría la que organiza o reflexiona, sino siempre y en todas partes el individuo aislado", el individuo superior. Es, pues, necesario favorecer en la comunidad, en cuanto al mando y a la influencia, a los elementos reconocidos como superiores y ocuparse de crear particularmente su número. No se trata ya de fundarse en la idea de la *mayoría*, sino en la de la *personalidad.*

5. Misión del Estado en el exterior

La misión del Estado racista *en el exterior*, o, dicho de otro modo, los fines de su política exterior, no son más que la proyección de la *Weltanschauung* de que este Estado es servidor, y que ha definido su tarea interior como acabamos de ver.

La espada, espiritual y material, capaz de asestar golpes victoriosos para la conquista del espacio necesario, es forjada por la política interior. La política exterior tiene, paralelamente, como tarea "permitir que el forjador trabaje con seguridad y reclutar compañeros de armas".

¿Qué compañeros de armas? ¿Y en dónde herirá, llegado el momento, esta espada?

Un frío análisis a lo Maquiavelo no retiene más que dos posibles compañeros de armas: Inglaterra e Italia. Pues, entre otras razones, estos dos países se inquietan por la hegemonía política y militar de Francia en Europa. Ahora bien: Francia es y será el enemigo que más tiene que temer Alemania. Hitler, por lo demás, no se escandaliza por el odio encarnizado contra Alemania que atribuye a Francia: nada más natural que este encarnizamiento, que no hace más que expresar el instinto de conservación de la nación francesa. Esta, que muere lentamente, menos por el hecho de la despoblación que "por la desaparición progresiva de los mejores elementos de la raza", no puede seguir contando en el mundo sino

abatiendo a Alemania. "*Si yo fuera francés* —escribe HITLER—, *y si, por consiguiente, la grandeza de Francia me fuera tan querida* como *me es sagrada la de Alemania, no podría ni querría obrar de otra manera que como lo hace, en fin de cuentas, un Clemenceau*". Es, pues, inútil contar con una modificación de los proyectos de destrucción que Francia alimenta con respecto a Alemania. Tanto más cuanto el odio rabioso de este "enemigo mortal" es sistemáticamente guiado por los judíos. Hay en Francia, y en Francia únicamente, un acuerdo secreto y contra natura entre la finanza judía internacional que quiere arruinar a Alemania, y el chauvinismo nacional francés. En esta identidad insólita de puntos de vista reside el inmenso peligro para Alemania. ¡Oh Francia perversa, oh pueblo traidor a la raza blanca y que "cae cada vez más al nivel de los negros", oh nación cómplice de los judíos o títere entre sus manos!

Es necesario aislar esta Francia, este enemigo mortal, retirarle la iniciativa política, coligar juntos a todos los países a quienes inquieta. Deben quedar en segundo plano todas las razones sentimentales (por ejemplo, la anexión del Tirol del Sur por Italia) que pudiesen ser un obstáculo para esta necesidad.

"Toda potencia que considere con nosotros como insoportable la pasión hegemónica de Francia sobre el continente es hoy nuestra aliada natural. Ninguna gestión frente a estas potencias debe parecernos demasiado dura, ningún renunciamiento debe parecernos imposible si tenemos finalmente la posibilidad de abatir al enemigo que nos odia rabiosamente. Y podremos dejar que el tiempo cure tranquilamente nuestras pequeñas heridas cuando las más graves estén cauterizadas y cerradas".

Inglaterra, Italia, "la mayor potencia mundial y un joven Estado nacional floreciente"; y para una guerra europea, no ofrecerán otros recursos "sino cadáveres de estados podridos", Austria, Hungría, Turquía, con los que Alemania se alió en 1914-1918. "Es la nueva alianza europea anglo-germano-italiana la que tendrá en sus manos la iniciativa política, y no ya Francia. Alemania se verá liberada de su situación estratégica desfavorable de un solo golpe: "por una parte, un poderoso flanqueamiento; por otra, la seguridad completa de nuestro avituallamiento en víveres y en materias primas". Y la posibilidad de tomar "con toda tranquilidad, dentro del marco de tal coalición, las medidas preparatorias requeridas para un arreglo de cuentas con Francia".

Tales son, pues, y se ve por qué, los compañeros de armas que *Mein Kampf* designa a Alemania, sedienta de desquite. He ahí, pues, dónde, sobre quién deberá recaer la espada alemana, *al menos para comenzar*: sobre la Francia negrificada, judaizada.

(Cuando Hitler escribe, los franceses ocupan el Ruhr a título de sanción, a pesar de Inglaterra, que lo reprueba. ¿Esto no explica tanta pasión francófoba? Pero más tarde, convertido en canciller del Reich, Hitler eludirá siempre las sugestiones hechas, "repetidamente", por el embajador de Francia, A. François Poncet, en el sentido de atenuar, con una nota referente al Ruhr, los pasajes que preceden).

Sobre Francia, *al menos para comenzar*, hemos dicho. Pues es menester entender bien las cosas. No se trata, en último análisis, de un vulgar desquite de 1914, apelando a una derrota en la que Francia, por su parte, veía un desquite de 1870. ¡Ciérrese la boca imbécil a los que no pretenden más que restablecer las fronteras políticas alemanas antes de 1918! Pura insensatez. Aquellas fronteras no solamente eran malas desde el punto de vista militar, sino que no englobaban en el Estado a todos los hombres del *Volk* (austríacos, etc.). Ahora bien: ¿no estableció Hitler desde las primeras líneas de su libro que todos los hombres "de una misma sangre deben pertenecer al mismo Reich"? Aquellas fronteras no constituían ni la salvaguardia del pasado ni una fuerza para el porvenir: no es su restablecimiento lo que podría disminuir seriamente la distancia a que se encuentra Alemania de las *verdaderas potencias mundiales*. No se predique más la reanudación de la política colonial y comercial de antes de 1914, que no fue buena sino para inquietar, para exasperar a Inglaterra. Se trata de una cosa muy distinta. El tema que Hitler, con su brutalidad y su pasión ordinarias, va a orquestar para la masa jadeante es aquel familiar a los pangermanistas, del pueblo sin *espacio*. Escuchemos:

"Si el movimiento nacionalsocialista quiere realmente obtener ante la historia la consagración de una gran misión en favor de nuestro pueblo..., debe, sin tener en cuenta "tradiciones" y "prejuicios", encontrar el valor de reunir a nuestro pueblo y su poder, para lanzarlo por la vía que lo sacará de su estrecho habitáculo actual y lo llevará hacia nuevos territorios... El movimiento nacionalsocialista debe esforzarse por hacer desaparecer el desacuerdo entre la cifra de nuestra población y la superficie de nuestro territorio —considerado este como fuente de subsistencia y como punto de apoyo del poder político—, por suprimir también el desacuerdo existente entre nuestro pasado histórico y nuestra impotencia actual, para la cual no hay salida. Debe tener consciencia de que, guardianes de la más alta humanidad en este mundo, tenemos también las más altas obligaciones; y podrá satisfacerlas tanto mejor cuanto más se preocupe de *hacer tomar consciencia de su raza al pueblo alemán*".

Conclusión práctica: mirar hacia el Este, detener "la eterna marcha de los germanos" hacia el Sur (Italia, Balcanes) y hacia el oeste de Europa. Pero el Oeste es Francia, es el mortal enemigo. ¡Ah, sí, el ajuste de cuentas

es necesario, ya se ha visto, y debe ponerse un término a esta lucha "interminable", pero "estéril"! Solamente que "la aniquilación de Francia" no es más que un prefacio, un comienzo, una "cobertura de nuestra espalda para la extensión en Europa de nuestro habitáculo", un medio "de dar, por fin, a nuestro pueblo, en otro teatro, toda la extensión de que es capaz". Y este otro teatro será el Este, y es la Rusia de llanuras inmensas.

El destino mismo parece señalárselo con el dedo al alemán sin espacio. ¿Cuál es, en efecto, el sentido del triunfo del bolchevismo en Rusia, sino el siguiente: el aniquilamiento del "núcleo germánico" de las clases superiores dirigentes, a expensas del cual vivía Rusia, incapaz por sí misma de crear un estado, y la sustitución de este núcleo "de la raza creadora de Estado" por el judío? Pero el judío es un fermento de descomposición, no un elemento organizador. Así, pues, "el estado gigantesco del Este está maduro para el derrumbamiento. Y el fin de la dominación judía en Rusia será también el fin de Rusia en cuanto Estado. Nosotros hemos sido elegidos por el destino para asistir a una catástrofe, que será la prueba más sólida de la exactitud de las teorías racistas".

Testamento político —lo que tiene Inglaterra, lo que tiene Francia[2], lo que no ha tenido nunca Alemania—, testamento político de la nación alemana en cuanto a su actitud frente al exterior:

"No permitáis nunca que se formen en Europa dos potencias continentales. En toda tentativa de organizar en las fronteras de Alemania una segunda potencia militar, ved un ataque contra Alemania... Velad porque la fuente de la potencia de nuestro país no esté en las colonias, sino en Europa, en el suelo de la patria. No consideréis jamás al Reich como garantizado mientras no haya podido dar, por siglos, a cada retoño de nuestro pueblo, su parcela de suelo...".

Con una claridad —si se le sabe leer— que deja poco que desear, HITLER, mesías de la redención alemana, mediador entre el dios ario y su pueblo elegido, ha fijado a la acción del Estado su doble objetivo: "el territorio, fin de nuestra política exterior, y una nueva doctrina filosófica, fin de nuestra política interior". En verdad, repitámoslo la nueva doctrina filosófica, o *Weltanschauung* de la raza, determina también la política exterior. Se trata de conquistar, de asegurar a la raza de los amos su puesto al sol, su espacio "vital"; espacio mortal para las razas inferiores, destinadas a la esclavitud. Porque, como lo proclama HITLER en las últimas líneas de

[2] Desde RICHELIEU: HITLER, como tantos alemanes, creía, muy equivocadamente, que el *Testamento* del gran cardenal trataba de política exterior. Véase sobre este punto *Testament politique du cardenal de Richelieu, op. cit.*, pág. 2, Paris, 1947, y el prefacio de Léon Noel, pág. 14.

su *Conclusión*, escrita en noviembre de 1926, cuando, después de su liberación, organizó y regeneró el partido nazi y adaptó su táctica a la acción parlamentaria:

"Un Estado que en una época de contaminación de las razas vela celosamente por la conservación de los mejores elementos de la suya debe convertirse un día en el dueño de la tierra. Que los miembros de nuestro movimiento no lo olviden nunca...

6. El destino de la obra

Si creemos a Otto Strasser, en *Hitler y yo*, la obra en su primer estado, "en estado bruto", era un verdadero caos de lugares comunes, de reminiscencias escolares, de lecturas políticas mal digeridas y de rencores personales. Se encontraba también en ella el eco de las conversaciones de un tal Julio Streicher, bruto perturbado, obseso de sexualidad y de antisemitismo, y de un tal Rosenberg, el balto racista, que debía publicar, en 1930, *El mito del siglo XX*. Todo esto, "redactado en el estilo de un alumno de sexto". La obra no resultaría presentable sino gracias a un eclesiástico de gran erudición, el padre Staempfle, que trabajó varios meses en ella, ordenó y coordinó su pensamiento, al mismo tiempo que eliminaba "los errores flagrantes y las simplezas demasiado infantiles".

Otto Strasser, a cuyo hermano Gregorio hizo asesinar Hitler en la carnicería, maquiavélicamente meditada, del 30 de junio de 1934, puede ser sospechoso. Lo que es cierto es que, en su estado definitivo, *Mein Kampf*, corregida o no por el padre Staempfle (él también "liquidado" el 30 de junio), no denota ningún dominio intelectual. Estamos verdaderamente aquí en presencia de un caso extremo, en que una circunstancia histórica prodigiosa ha valido una fuerza de penetración y una celebridad extraordinaria a una obra intrínsecamente mediocre aun sin tener en cuenta el hecho de que subleve por tantos aspectos el espíritu humano.

"A nuestro juicio de franceses, obra indigesta, convencional, desprovista de vida" (A. Rivaud). Nada más exacto, en conjunto. Ocurre, sin embargo —los pasajes precitados lo atestiguan—, que los pesados y pastosos desarrollos, llenos de repeticiones, torpes, con frecuencia interminables, son atravesados súbitamente por una incendiaria y devorante pasión. Entonces, en verdad, para tomar una frase del libro, "se enciende una hoguera", en cuya llama ardiente debía forjarse "la espada que devolverá al Siegfried germánico la libertad y a la nación alemana la vida", mientras, en fin de cuentas, llegaba el día de hundir a esta nación alemana bajo las cenizas de la peor catástrofe de su historia. Esta impresión de fuego, de

quemadura, a la lectura de tales pasajes —hasta en la traducción francesa— es de orden físico, carnal, mucho más que intelectual. Así, A. François-Poncet, escuchando a Hitler hablar en público un 1º de mayo, era impresionado sobre todo por "la pasión que lo transportaba, por el soplo que lo animaba y que literalmente dilataba sus narices". Era el combatiente político, el carnicero perfecto de la jungla política, el que proclamaba en *Mein Kampf* que el combate no se sostiene bien hasta el fin sino en la pasión y por la pasión.

Sobre el fondo mismo de la obra y sobre sus fuentes, retengamos también el juicio del embajador de Francia: "Traje de arlequín, popurrí". Se encuentra allí, en vecindad con elementos tomados del leninismo ruso y del fascismo italiano, todos los temas, radicalmente contrarrevolucionarios y nacionalistas, que los germanistas están acostumbrados a ver circular desde Fichte a través del pensamiento alemán. Temas que la guerra, la derrota y la revolución han llevado al máximum de su intensidad.

Pangermanismo, *racismo*, *antisemitismo*, tales son los más resonantes de estos temas. Expresan ellos una concepción del mundo aristocrática, jerárquica, antiigualitaria, antidemocrática y, en su raíz profunda, anticristiana. Se siente uno tentado a evocar, un poco precipitadamente, el pensamiento de Nietzsche. Ahora bien: es fuera de Alemania, cosa extraña, es en Francia y antes de Nietzsche, donde nació el turbio torrente racista, que vino a engrosar, a finales del siglo XIX, el ancho río del pangermanismo. El libro del Conde de Gobineau *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* (1853-1855), inspirado él mismo en el "arianismo" que la indología había puesto de moda, fue el libro fundamental.

Según Gobineau, la cuestión étnica suministraba la clave de toda la historia humana. La desigualdad étnica era original y permanente. La preeminencia pertenecía a la raza blanca, y en el seno mismo de esta, a los *arios*, hijos de Jafet, y entre estos, a la raza *germana*, que había permanecido largo tiempo sin mezcla, mientras que las ramas celta y eslava se habían mestizado de amarillo. Los germanos, raza noble por excelencia, depositarios auténticos de la superioridad blanca, habían conquistado el Imperio romano. Pero, a su vez, habían degenerado por la mezcla de sangres, por el mestizaje. Los alemanes actuales eran "muy poco germánicos". Así, la Humanidad, por el hecho de que la parte de sangre aria se agotaba en ella inexorablemente, marchaba sin remisión hacia la decadencia.

Sin embargo, un poco más tarde, otro francés, Vacher de Lapouge, fundador de la antroposociología, autor, entre otros libros, de *El ario y su papel social* (1899), corregía el pesimismo de Gobineau. Sostenía que ciertos procedimientos sistemáticos de selección, como los que se aplica-

ban a la planta y al animal, podían regenerar la especie humana, utilizando lo que subsistía de los arios auténticos, y retardar así, al menos, la decadencia anunciada por GOBINEAU. "La llave está lanzada al campo cerrado. ¿Quién habrá de apoderarse de ella, servirse de ella?"

En fin, un inglés, HOUSTON STEWART CHAMBERLAIN, yerno de RICARDO WAGNER y autor de los *Estratos del siglo XIX* (1899), era más reconfortante todavía. Según él, los caracteres físicos (cabellos rubios, ojos azules, forma alargada del cráneo o dolicocefalia, tan apreciada por LAPOUGE) no eran todo. Lo esencial era "poseer su raza en la propia consciencia". La nación además, en cuanto edificio político, tenía que desempeñar un papel decisivo, creando "las condiciones necesarias para la vida de las razas". También CHAMBERLAIN se separaba con desdén de GOBINEAU, que había rehusado a los alemanes modernos el título de herederos de los arios-germanos.

Poco importa que HITLER haya conocido de primera, segunda o tercera mano las obras de estos tres extranjeros prosternados ante el ario, y a título de tales, mucho más célebres en Alemania que en sus patrias respectivas. Con su sustancia ha compuesto su acre miel racista. Leyéndolo, se encuentran, a veces palabra por palabra, afirmaciones de GOBINEAU. Él se apoderó de la "llave" arrojada por LAPOUGE, e hizo suyo, en fin, el optimismo de CHAMBERLAIN, suya la fe de este en la consciencia de la raza y en el esfuerzo racial consciente de la organización política. La doctrina nacionalsocialista de la raza, tal como la expone *Mein Kampf* (ROSENBERG la precisará; GÜNTHER, teórico del "nordismo", la perfeccionará), resulta de un batido de ideas puramente empíricas y utilitarias, cocina propagandística de una habilidad consumada.

En cuanto al antisemitismo alemán —muy anterior a HITLER, pero que el racismo ario debía acentuar hasta la histeria homicida—, se presenta como un aspecto de la lucha del pensamiento germánico, radicalmente nacionalista desde FICHTE, contra todas las Internacionales: Internacional católica, Internacional burguesa, capitalista y liberal; Internacional socialista o marxista. "Como el judío es declarado presente y activo en el seno de todas esas internacionales, el antisemitismo toma aquí figura de doctrina fundamental, aunque negativa" (VERMEIL).

Desde 1917, en plena guerra, antes de la derrota y de las humillaciones, antes de la Revolución y de la República, había sido lanzada una ofensiva antisemita bajo la forma de una impostura literaria. Se trata de la publicación de los *Protocolos de los Sabios de Sión*, forjados en todas sus partes por un barón alemán de quien HITLER se declaraba expresamente deudor en su libro. Los judíos se acusaban en aquellos a sí mismos de perseguir

secretamente un fin de hegemonía mundial, destruyendo los estados cristianos, ya gracias a la democracia —seguida del socialismo, y después del comunismo, y después de la anarquía—, ya gracias a la guerra. Así, ellos habían provocado, para agotar a los pueblos y asegurar el reino del dinero judío, la guerra de 1914. Estos *Protocolos* habían, pues, servido ya, antes de la predicación nacionalsocialista, de "vertedero común", según la expresión de E. VERMEIL, para toda suerte de acusaciones, que la credulidad alemana aceptaba como moneda corriente. ¿Qué otra cosa hace HITLER, en *Mein Kampf* como en sus discursos, que vulgarizar con "una violencia histérica" (para hablar su propio lenguaje) la tesis principal de este documento impostor?

Por lo demás, lo mismo si se trata de antisemitismo que de arianismo, que de cualquier otro "producto mostrenco" querido a la masa alemana, es en esto —en la vulgarización— en lo que consiste el genio demagógico del autor. Después de la derrota, altos espíritus alemanes de la raza de NIETZSCHE, aristócratas del pensamiento, habían expresado en libros altivos y duros (así, OSWALD SPENGLER en *La decadencia de Occidente*, MOELLER VAN DEN BRUCK en el *Tercer Reich*) su tensión interior, su desesperación, su pasión nacional y sus sueños míticos. Dicho de otro modo, había habido otros *Doctrinarios de la revolución alemana* (es el título de un libro de VERMEIL), y de un rango intelectual muy diferente al del jefe del nacionalsocialismo y sus lugartenientes. Pero el autor de *Mein Kampf*, para no hablar más que de él, ha sabido extraer de pensamientos complicados y tensos, inaccesibles a los simples, un pasto intelectual asimilable por inteligencias "elementales".

Elementales o, lo que viene a ser lo mismo, oscurecidas, cegadas por el orgullo herido, por la pasión patriótica, por el odio cívico, por la sed de venganza o de cambio, por la desesperación y el vacío moral, por la necesidad furiosa de un espejismo. Tales sentimientos, que engendran el activismo obstinado —la acción por la acción—, la huida ciega hacia adelante, la "revolución del nihilismo", son corrientes después de las grandes sacudidas sociales, después de las grandes guerras. Desaparecen cuando la sociedad misma se cura, cuando el Estado se estabiliza en la fuerza (no en la violencia).

Tanto es así, que es del giro mismo que iba a tomar, a partir de 1925-1927, la historia alemana de lo que debía depender el destino de *Mein Kampf*. Si la historia "llevaba", como el mar lleva un barco, al partido nacionalsocialista y a su jefe fanático, llevaría al mismo tiempo su Biblia vibrante de odios, su Corán frenético: *Mein Kampf*. Sí la historia, por el contrario, rechazaba al partido y a su jefe, entonces nadie en el porvenir,

excepto algunos especialistas de la erudición histórica —que, por otra parte, lo estimarían ilegible—, abriría este libro de un agitador obseso.

En sus *Aclaraciones sobre Mein Kampf...*, "el libro que ha cambiado la faz del mundo", BENOIST-MÉCHIN reproduce la curva del éxito de la obra.

Primero pasa casi inadvertida. No es saludada más que por el entusiasmo de un pequeño grupo de iniciados, que ven en él el "nuevo evangelio" político. El inglés germanizado, gran maestro del racismo, HOUSTON STEWART CHAMBERLAIN, escribe al autor (a quien había encontrado precedentemente en Bayreuth, en casa de Siegfried Wagner, el hijo del músico):

Hay una violencia que comienza y acaba en el caos, pero hay también una violencia que crea los mundos nuevos. Yo creo que la historia le contará un día entre los grandes constructores, no entre los destructores. ¿Qué otra prueba se quiere de la vitalidad de Alemania que la de haberle hecho surgir a usted en la hora de su mayor zozobra? Se diría que los ojos de usted están dotados de manos: aprisionan a los hombres y no los sueltan mas...".

Después, lentamente, la obra va abriéndose campo, como "mancha de aceite". En la prensa burguesa socialista se indignan y se ríen a carcajadas: lucubraciones de un "megalómano" histérico, salido del "asilo de alienados". ¿Quién podría concebir el sueño burlesco de una Alemania gobernada un día por este hombre? Es la época —1925-1929— en que la República de Weimar parece mantenerse firme. Era entonces corriente que un pacífico burgués alemán dijese con una gran risa al francés encontrado al acaso: "Mi mujer y yo vamos esta noche a oír al loco".

Pero de 1929 a 1933, a causa de una crisis espantosa marcada por "el paro, la proletarización y la miseria", el partido nacionalsocialista progresa a pasos agigantados, y con él la difusión de su biblia. Difusión, por lo demás, metódicamente organizada por el *Eher-Verlag* de Munich, que gozaba de un monopolio y de medios comerciales poderosos. En 1933, cuando HITLER se convierte en canciller del Reich, se vendieron ochocientos mil ejemplares. HITLER, que creía poco en la virtud del escrito e infinitamente en la de la palabra apasionada, había sostenido él mismo su libro incansablemente "con su acción personal, recogiendo y amplificando sus temas en millares de discursos", como había oído hacer a los marxistas con los textos de MARX, ENGELS y LENIN. Había puesto al servicio de la propagación de la doctrina desarrollada en la obra todo el aparato, cada vez más formidable, del partido. "Los estandartes con la cruz gamada de las milicias negras y pardas han arrastrado este libro consigo en su ascenso al poder". Las *incertidumbres alemanas*, sicoanalizadas por PIERRE VIÉNOT a finales de 1930 con una inteligencia tan aguda, habían dejado lugar, al menos en la

juventud fanatizada, a una feroz certidumbre colectiva, que cristalizó en la lectura de este libro mediocre, pero ardiente. La llegada del autor al poder ponía, sin embargo, este impulso apasionado en peligro de romperse si HITLER hubiera obrado —como ingenuamente lo esperaban ciertos medios franceses y anglosajones— como los jefes políticos de los países liberales, que olvidan en el poder, felizmente, sus pujas de la oposición. Pero, para HITLER, la Cancillería del Reich no era más que el medio de pasar metódicamente de la teoría a la práctica y de realizar, por etapas progresivas y seguras, la doctrina, el programa interior y exterior expuestos en *Mein Kampf.*

Así, el libro se convierte obligatoriamente en libro de cabecera de todo alemán, quiérase que no. Aun los particulares no nazis o antinazis juzgan prudente poseerlo, aunque no lo lean. Ninguna biblioteca pública o semipública puede evitar tener la obra en varios ejemplares. Cada nueva pareja recibe, "oficial y solemnemente", el día del matrimonio un ejemplar, lo que obliga a los municipios a aprovisionarse de él ampliamente por anticipado. Pasajes suyos son "regularmente explicados, comentados" en cada célula (*Zelle*) nacionalsocialista. Innumerables misioneros del partido, armados de innumerables folletos, ayudados por la prensa, la radio y el filme, esparcen por todas partes la sustancia de este evangelio número 1, al mismo tiempo, por otra parte, que la del evangelio número 2 (el *Mito del siglo XX*, de ROSENBERG). Se trata de penetrar de esta doble sustancia "toda la vida alemana, de crear en el espíritu de todo alemán, y también de toda alemana, una sicosis, una verdadera obsesión; de reducir la inteligencia alemana a una obediencia pasiva, ciega, en cierto modo mecánica, a las leyes, a los *Diktat* del Führer".

En consecuencia, las cifras de venta de la obra ascienden como una flecha. Un millón quinientos mil ejemplares en 1934; dos millones quinientos mil en 1936; tres millones doscientos mil en 1937; más de cuatro millones en vísperas de la guerra; más de seis millones en abril de 1940; "el más formidable éxito de librería que el mundo ha conocido". Los derechos de autor alcanzarían en 1938 treinta millones de francos. HITLER —escribe en 1939 BENOIST-MÉCHIN— "no cobra ni un marco del Estado alemán, vive exclusivamente de lo que le reporta su libro"...

Poco antes citamos el juicio del germanista calificado de A. FRANÇOIS PONCET, sobre *Mein Kampf.* En los mismos *Recuerdos de una Embajada en Berlín*, que se escapan constantemente hacia la gran historia, leamos también, antes de abandonar la biblia nacionalista, estas líneas, que trazan un retrato inolvidable de su autor:

"Estaba unido a su pueblo como por unas antenas que le informaban de lo que la multitud deseaba o temía, aprobaba o censuraba, creía o no

creía. De este modo podía dirigir su propaganda con tanta seguridad como cinismo y con un desprecio hacia las masas no disfrazado. A la violencia y a la brutalidad unía una aptitud para el engaño, para la hipocresía, para la mentira, aguzada por las rivalidades y las discordias de que su partido era presa sin cesar. Sabía adormecer a su adversario, hasta el momento en que pudiese desembarazarse de él, y, mientras firmaba tratados, reflexionar en la manera de dejar de cumplirlos".

¿No vemos reunidos en ese aguafuerte todos los rasgos del "príncipe nuevo" según MAQUIAVELO? *Príncipe nuevo* adaptado al siglo XX, al siglo de las masas y de los mitos sociales o nacionales desencadenados; al siglo, también, de la fría ferocidad científica.

CONCLUSIÓN

EL ESPÍRITU CONTRA LEVIATHAN

Nuestro siglo, frente al siglo XIX, parece un renacimiento de la fatalidad.

(ANDRÉ MALRAUX)

Determinismo salvaje de la *raza* flor suprema envenenada del *nacionalismo*: determinismo poco humano de la *clase,* quinta esencia del socialismo, que, sin embargo, brotó de la más humana de las protestas: así se reconstituye la antigua fatalidad. Hacen estragos los mitos, en los que se combinan certidumbre seudocientífica y certidumbre seudorreligiosa, fundada en una seudorrevelación o iluminación. Contra estas nuevas mitologías, el hombre moderno, cuya individualidad y cuya personalidad aplastan, se debate como puede, cuando puede. A menos que, adormecido por las propagandas, opio de las masas en que se halla sumergido, no se debate ya. TOCQUEVILLE había entrevisto ya con horror esta especie de muerte fláccida ante la marea ascendente de la centralización. Y frente a tal perspectiva, su espíritu lúcido y altivo se revolvía; pero quería esperar.

En el curso de los veinte últimos años, entre las dos guerras gigantes, la misma rebelión del espíritu se ha expresado en cierto número de obras de calidad, candidatas a la consagración —caprichosa, como se sabe— de la historia. El lugar de TOCQUEVILLE, ese MONTESQUIEU del siglo XIX, está para que alguien lo ocupe en el siglo XX, edad de hierro que suscita poca esperanza.

* * *

Rebelión del espíritu contra el materialismo histórico de MARX y contra toda la filosofía que implica.

Más allá del marxismo es el título resonante, y cuyo eco fue poderoso, que eligió el belga HENRI DE MAN para la traducción francesa (1927) del libro escrito por él en alemán sobre la "sicología del socialismo". El mismo autor califica su obra de "fragmento de autobiografía espiritual". marxista hasta la medula durante mucho tiempo, después de un duro debate —nos dice— se sintió obligado a romper con MARX para ponerse de acuerdo consigo mismo.

Romper con MARX, para él, no es renegar de MARX. Es "sobrepasar" una doctrina que, en su tiempo, no era un "error", pero que ha llegado a serlo. Racionalismo, determinismo de MARX que el autor rechaza por igual como caducos, como correspondientes a una mentalidad cientificista propia del siglo XIX y superada en el XX, "siglo de la sicología". No se cree ya —dice— que el conocimiento humano pueda resumirse en el pensamiento lógico (BERGSON, entre otros, ha pasado por ahí). Son los *móviles* los que cuentan. Ahora bien: muchos de estos móviles, en la clase obrera, son de un orden no económico, sino ético, moral, intelectual. Algunos de ellos llegan a orientar la evolución económica misma en lugar de ser su simple reflejo. El marxismo no ofrece más que una "caricatura" de la mentalidad real de los obreros. H. DE MAN, en contacto cotidiano con la realidad de la vida obrera, se ha visto obligado, casi a pesar suyo, a rendirse a la evidencia y a restituir a los sentimientos, a las emociones, su primacía. El colocar el conocimiento delante del sentimiento es pura superstición racionalista. La voluntad de clase brota, según MARX, de la conciencia de clase. Pero no: el sentimiento de clase, el estado emotivo, precede a la consciencia de clase, estado de conocimiento. La clave esencial de la mentalidad de la clase obrera se encuentra en su *complejo de inferioridad social*—cuestión de dignidad, por tanto—, complejo engendrado por un vasto conjunto de causas. Resultan muy vanas, vistas así, las más sagaces especulaciones marxistas sobre el valor y la plusvalía. Es "en su medio de vida real e históricamente variable" donde hay que considerar a los obreros, seres vivientes en quienes el marxismo no sabe ver más que los héroes abstractos de un drama histórico, de una misión histórica revolucionaria.

Al determinismo de MARX, a su "necesidad histórica", H. DE MAN opone a SCHILLER. "El hombre *quiere*... Las cosas *deben*". MARX admite que el hombre "quiere" y que su voluntad influye en el ritmo del devenir histórico; pero pretende que esta voluntad está ella misma predeterminada por la evolución económica. Concede la precedencia sistemáticamente, en la formación de esta voluntad, a los móviles de interés, al "instinto adquisitivo", sobre los móviles éticos. Tesis completamente gratuita. Confusión, sobre todo, y paralela a la que DARWIN sostiene en biología en cuanto

a la influencia del medio sobre la transformación de las especies animales; confusión entre las *causas* y las *condiciones.*

"El hombre quiere —corrige H. DE MAN—, *y es su querer el que transforma la sociedad*; solo que las únicas modificaciones queridas susceptibles de realizarse y de mantenerse son las compatibles con las condiciones materiales que constituyen el medio. Estas condiciones proceden, por una parte, de la naturaleza humana y, por otra parte, de la situación social del momento".

En el fondo, según nuestro autor, el marxismo ha trasladado la idea de Dios de acuerdo con las necesidades de una época atea y cientificista. Las generaciones creyentes llamaban "Dios" a la ley misteriosa que domina los destinos humanos. Ahora son las supuestas "leyes naturales" de la evolución social, científicamente deducidas, las que desempeñan este papel atribuido a Dios. Ellas hacen el oficio de un Dios particularmente severo, violento y cruel: "el Jehová del Antiguo Testamento y el Dios de los calvinistas", más bien que el de San Francisco de Asís. ¿Qué es esto sino la creación artificial de una "ilusión mágica", la invocación de una "Fuerza sobrenatural": la Necesidad histórica? Nada más propio, sin duda, para causar miedo a los adversarios y para animar y exaltar a los partidarios, pero en estos últimos, ¡al precio de qué deformaciones del espíritu y del sentido moral! Con frase penetrante, H. DE MAN apela contra las ideas de MARX a los propios móviles de MARX, el cual "*no presentó el socialismo como necesario sino porque lo consideraba, a consecuencia de un juicio moral tácitamente presupuesto, como deseable*".

Dura conclusión: un socialismo *científico*, en el sentido marxista, es decir, fundado sobre el conocimiento del pasado y del necesario porvenir, es una imposibilidad y un absurdo. Tanto vale hablar del "amor científico". El autor denuncia aquí un aspecto de esa "idolatría", tan poco científica, de la ciencia, que ha vuelto a hacer del hombre el bárbaro revelado por la guerra de 1914 (¡en espera de algo mejor!). Rechácese —pide— estos errores criminales, transfiérase el socialismo del plano de la *ciencia* al plano de la *conciencia.*

"No hay más que una ciencia que pueda pretender dirigir nuestro deber: es la ciencia del bien y del mal, la conciencia. El fin más alto que el socialismo científico puede esperar alcanzar es ser una ciencia social al servicio de la conciencia social... *Yo no soy marxista*, no porque tal o cual afirmación del marxismo me parezca falsa, sino porque desde que me he emancipado de la manera marxista de pensar me *siento* más cerca de la comprensión del socialismo, en cuanto manifestación, variable según las

épocas, de una aspiración eterna hacia un orden social conforme con nuestro sentido moral".

* * *

Rebelión del espíritu contra el nuevo maquiavelismo, ya se declare tributario de la clase, de la raza o del Estado-nación.

En sus *Principios de una política humanista* (1944), el filósofo JACQUES MARITAIN hace curiosamente eco —un eco católico— a una frase sugestiva de *Más allá del marxismo* sobre la unidad radical que enlazaría a cristianismo, democracia y socialismo, "tres formas de una sola idea". Un ideal de justicia y de libertad, ideal democrático, ideal socialista, tiene más que ningún otro necesidad para sostenerse —afirma MARITAIN —de potentes fundamentos metafísicos y religiosos. Si la democracia es un humanismo, no podría proclamarse atea, rechazar toda trascendencia, sin alimentar a sus pechos su propia quiebra. Reclamando del ciudadano una dura presión sobre sí mismo, exigiendo de él un constante esfuerzo de sí mismo sobre sí mismo, la democracia acredita, en el fondo, una inspiración "heroica" y todo lo contrario de epicúrea. Ella tiene por tanto, necesidad de las energías del fermento cristiano. Solo la fuerza divina puede realizar lo que JOSÉ DE MAISTRE (en *El Papa)* llama la especie de "injerto espiritual" necesario para destruir la "aspereza natural" de las voluntades individuales en acción en el Estado y para ponerlas en situación de obrar juntas sin perjudicarse.

Es asaz evidente que el maquiavelismo —del cual el hitlerismo desencadenado en la guerra proporciona, cuando MARITAIN escribe, una variedad insospechada por el propio MAQUIAVELO— es asaz evidente que este maquiavelismo esquiva todo problema de esfuerzo sobre sí mismo, de fermento cristiano, de injerto espiritual y de democracia de inspiración "heroica" o (como dice BERGSON) "de esencia evangélica". El hombre, para MAQUIAVELO y sus discípulos, no es más que la materia prima del poder. El príncipe maneja esta materia humana "como el escultor trabaja la arcilla o el mármol". La ética del Estado barre lo que el cristianismo llama la ética de "la persona". Lejos de tener por fin "el bien común de un pueblo unido", la política no " podría proponerse sino la conquista del poder por todos los medios, sino la conservación, por todos los medios, de ese poder. Por lo demás ¡qué tentación el maquiavelismo para todos los que se han lanzado a la política, aun a la democrática! ¿Es siquiera posible esca-

par a esa tentación si no se cree en "la existencia de un gobierno supremo y *propiamente divino* del universo y de la historia"?

J. MARITAIN piensa que no.

"Porque *una* moral política puramente natural no basta para proporcionarnos los medios de poner en práctica sus propias reglas. La conciencia moral no basta si no es al mismo tiempo una conciencia religiosa. Lo que es capaz de hacer frente al maquiavelismo... no es una política puramente natural, aunque se considere justa; es una política cristiana".

Política que sabe que la justicia no basta sin el amor. Política que pone en el centro el fin de la *persona* y no del *Estado,* porque solo el primero es un fin eterno[1]. "El Estado no tiene alma inmortal, ni la nación" (salvo en la medida de su supervivencia espiritual "por herencia moral en la memoria de los hombres"); ni la clase, ni la raza, ni ninguna forma de colectividad tienen alma inmortal podríamos añadir, sin traicionar el pensamiento del filósofo y confirmándolo, por el contrario, con la cita de una frase pontificia: "Solo el hombre, solo la persona humana, y no la colectividad en sí, está dotada de razón y de voluntad moralmente libre" (Pío XI).

* * *

Rebelión del espíritu, en una palabra y para decirlo todo, contra el poder invasor.

¿Qué otra cosa hacen, en fin de cuentas, todos esos mitos devoradores, clase, raza, Estado-nación, sino aportar un agua nueva al molino del poder, para permitirle triturar mejor al hombre? *Poder*, *Leviathan*, moderno Minotauro, tal es, en último análisis, el objetivo verdadero de la reciente rebelión del espíritu.

En cierto número de sus famosas *Conversaciones (Elementos de una doctrina radical, 1925; El ciudadano contra los poderes, 1926; Conversaciones de política, 1934*), el filósofo ALAIN ha ejercitado su pensamiento, maravillosamente agudo y ágil, en erigir barreras contra "los poderes". Barreras eficaces, sin vulnerar, sin embargo, la obediencia debida a los referidos poderes. Esta doble y contradictoria condición constituye toda la belleza, y toda la dificultad, del juego intelectual de ALAIN.

La grandeza de ALAIN —escribe R. CAPITANT— es "el individualismo. ALAIN es profundamente, enteramente, exclusivamente individualista".

[1] Véase, del mismo autor, *L'Homme et l'Etat,* Paris, 1953.

Individualismo, es menester precisarlo, específicamente francés: el del individuo que *piensa;* en modo alguno (como el individualismo anglosajón) el del individuo que obra. Para ALAIN, el pensamiento es estrictamente individual, y por él se realiza el progreso, no por la sociedad, a la que se abandonaría el "ciudadano que pide". Esta sociedad, que algunos oponen al individuo, no tiene ninguna realidad. Nada más retrógrado ni más peligroso que divinizarla. "Querer que la sociedad sea Dios es una idea salvaje. La sociedad no es sino un medio. Pero también es verdad que se da como un fin en cuanto se le permite. Esto es tiranía".

¿Anarquismo? En modo alguno. Es necesario —predica ALAIN— obedecer a los poderes, sin restricciones y de la mejor manera. "Obedecer a las leyes primero, pero también ejecutar prontamente las órdenes recibidas". Orden y libertad no son separables. Porque "el juego de las fuerzas", incontrolado, "no encierra ninguna libertad". ALAIN admite sin repugnancia que el Estado intervenga con técnicas "sociales, y hasta socialistas", si estas no son más que medios en vista del fin individualista. Individualismo menos "liberal", en suma, que "jacobino".

Pero si es requerida del ciudadano la obediencia, condición del orden, solo su cuerpo, en realidad, obedece, y su espíritu se reserva siempre el *resistir:* obedecer "sin amar", obedecer "sin creer". Obedecer al jefe, como buen "soldado", sin aprobarlo en espíritu y, sobre todo, sin aclamarlo. Esta reserva de *resistencia* intelectual, que no tiene nada que ver con la anarquía, es todo ALAIN. Escribe: "resistencia a los poderes, más bien que acción reformadora". La monarquía —símbolo del poder incontrolado— está siempre dispuesta a renacer, y el ciudadano debe vigilar siempre, siempre controlar. "No aceptar nada sin control". "No tenernos que alabar u honrar a nuestros jefes; tenemos que obedecerlos a la hora de la obediencia y *que controlarlos a la hora del control*". La democracia, para ALAIN, es "un esfuerzo perpetuo de los gobernados contra los abusos del poder", es el control, es la facultad de deponer inmediatamente a reyes y a especialistas, "si no conducen los asuntos en interés del mayor número". Esta facultad, que se ha ejercitado durante largo tiempo por medio de revoluciones y barricadas, se ejercita hoy por medio de la interpelación.

Discernimos aquí una pasión, una esquivez suspicaz contra los gobernantes —cuya astucia es "tan vieja como el mundo", mientras que la de los gobernados es muy joven— que procede de ROUSSEAU. ROUSSEAU —escribe ALAIN—, "el primero y tal vez el único que ha rascado el poder hasta el hueso", tanto que no hay "un ambicioso que no [lo] maldiga tres veces por día".

Contra este gobierno sospechoso por esencia, reaccionario por esencia, ALAIN cuenta con el diputado de distrito, atrincherado en su circunscripción como el señor feudal en su feudo, y que mantiene a los poderes bajo su mirada. Este es el delegado de la resistencia individualista, del control vigilante, de la interpelación contra los ministros que ceden a las sirenas del poder. El escrutinio de distrito, mayoritario, es, con exclusión de toda representación proporcional (máquina de "plebiscito sobre los partidos", de avasallamiento del diputado por los partidos), el único escrutinio individualista, democrático, republicano. Porque solamente él aproxima suficientemente el elector al elegido, para permitirle desempeñar bien su oficio de defensor de los individuos, de los pequeños, contra los poderes, contra todos los "grandes animales". Y uno de los más peligrosos de estos grandes animales es el partido disciplinado, organizado a la anglosajona o a la alemana, que encuadra masas de individuos. "¿Qué es un *partido* sino una máquina de pensar en común, en grupo, obedeciendo a una orden, si se ha prestado juramento a su jefe, es decir, la muerte del pensamiento? El individuo no piensa más que libre y solo". (R. CAPITANT).

Salta a la vista la estrecha simetría entre el gran juego intelectual de ALAIN y el juego político, con frecuencia mezquino, pero muy seguro del partido radical bajo la Tercera República francesa: ALAIN fue, efectivamente, el filósofo del partido radical.

"Yo voto por un radical... Esta especie es muy despreciada, pero equilibra la política. ¿Y qué es un radical? Primeramente, un incrédulo... Potencias de arriba o potencias de abajo, todas son juzgadas como potencias... No se puede confiar sino en una cotidiana política de desconfianza, de resistencia, de vigilancia... El adversario no se cansa..., nuestro amo, aun el más benigno, nos mantiene el cuchillo exactamente bajo la garganta... El radical lleva en sí mismo a su enemigo, que es un ciudadano obediente. El radical sabe bien que él obedecerá a la ley... Quiere ser una unidad indistinta en la masa de los infortunados ejecutantes. Esta inercia exaspera a los generosos de los dos campos extremos: ¡Servir tan fríamente a la patria!, dice el coronel. Y el otro: ¡Traicionar tan cobardemente a sus hermanos!".

Sí, es una posición muy difícil de sostener. Porque las pasiones democráticas, nacionales, sociales, conspiran todas para desbancar al radical, preferido por el corazón de ALAIN. Ellas barren, como una verdadera tempestad, todas las prudencias radicales, esas prudencias que exigen que "se prive" uno de heroísmo, de aclamación, de fidelidad, "por sí misma deliciosa". Tanto que *Leviathan,* con su cuerpo enorme y su pequeñísima cabeza, esa "temible cabecita" de la que sería menester que los hombres

llegasen a desconfiar; *Leviathan,* "el gran animal de pequeñísima cabeza, [que] no puede ya removerse sin aplastar algo"; *Leviathan,* cuyo "gran cuerpo" sería tan necesario "frenar, dividir"; *Leviathan* continúa sonriendo.

* * *

Ninguna rebelión del espíritu, en apariencia, inspira la potente obra que B. DE JOUVENEL consagró en 1945 al poder. El título completo: *Del poder. Historia natural de su crecimiento,* indica suficientemente, en el autor, una voluntad de frío análisis científico.

Fascinado —como en otro tiempo TOCQUEVILLE por el desarrollo de la igualdad democrática— por el crecimiento ininterrumpido del poder, por esa "hinchazón del Estado", que es lo único que ha hecho posible la guerra total desencadenada por HITLER y vuelta contra él por sus adversarios, B. DE JOUVENEL se ha impuesto como tarea estudiar este crecimiento, esta hinchazón. El muestra las "metafísicas del poder" (teorías de la soberanía, que justifican el poder por su origen; teorías orgánicas, que lo justifican por el fin social), que acaban siempre por obrar en provecho del poder, hasta cuando han sido concebidas para ponerle obstáculos. Él hace ver el "carácter expansionista" del poder y por qué este toma en la sociedad un lugar cada día mayor, gracias, a la vez, a su egoísmo esencial, que le impulsa a expansionarse cada vez más ampliamente, y a la máscara idealista que en ocasiones reviste. Porque "la virtud conquistadora está tan ligada al poder como la virulencia al bacilo... Tiene sus fases de adormecimiento, pero reaparece con más vigor".

Contrariamente a las ideas recibidas, el poder, lejos de ser el protector del orden social, es su "agresor". El autor lo muestra "naturalmente consagrado a derribar, a despojar a las autoridades sociales", a las autoridades o aristocracias naturales, que son, sin embargo, sus asistentes. Porque él no puede crecer, incrementar sus medios, sino a expensas de aquellas, reemplazándolas por "su propia aristocracia". Pero esto le asegura al mismo tiempo la alianza de la plebe igualitaria. "La pasión del absolutismo debe necesariamente conspirar con la pasión de la igualdad" (es el mismo acento de TOCQUEVILLE). En virtud de la misma dialéctica interna, el poder se ve empujado a destruir las costumbres y las creencias que las sostienen —aunque costumbres y creencias le sean apoyos preciosos— para sustituir su influencia por su autoridad, "y erigirse en teocracia sobre sus ruinas".

Y he aquí que el mismo derecho pierde su carácter trascendente, necesario, inmutable, y deja de ser entonces una muralla casi infranqueable para el poder, para descender a la categoría de producto contingente y siempre reemplazable de la sociedad, producto elaborado por el poder mismo. "*Derecho movedizo, juguete e instrumento de las pasiones*". Este poder, ya desembarazado de las potencias sociales concretas que le servían de obstáculo, se libera ahora del poder abstracto del derecho. Bajo el imperio de las mismas pasiones, bajo la cobertura de las mismas ideas que habían abatido a las potencias sociales, el derecho es despojado de su autonomía.

¿Se dirá que las revoluciones saben bien cómo echar abajo a ese poder temible? ¡Qué ilusión óptica! La verdad —ved la primera revolución de Inglaterra, la revolución francesa, rusa, confrontada en sus resultados con las enseñanzas de MARX, de ENGELS y LENIN sobre el Estado—, la verdad es que las revoluciones comienzan "por el quebrantamiento de un poder insuficiente para cerrarse con la consolidación de un poder más absoluto". ¿Los Cromwell, los Bonaparte, los Stalin, consecuencias puramente fortuitas, simples accidentes en el curso de la tempestad social? No, en verdad, "sino el término fatal al que se encaminaba toda la agitación de manera necesaria". *Las revoluciones liquidan la debilidad y dan a luz la fuerza*. Poco importa su lenguaje libertador; es por el poder, no por la libertad, no por el hombre, por lo que ellas trabajan.

Pero ¿no se concibió la democracia precisamente como un seguro bastión contra el poder, contra su arbitrariedad y sus abusos?

¡Ciertamente! Pero "el viento social" ha trocado el sistema. Se ha visto una vez más cómo el poder cambiaba de aspecto sin cambiar de naturaleza. La herencia del rey soberano ha pasado a las manos de los representantes del pueblo; eso es todo. La *soberanía de la ley*, sueño democrático, se ha convertido fatalmente en *soberanía parlamentaria*, y esta en *soberanía popular*. El poder no ha hecho más que ganar con ello; se ha llamado pueblo, cuando en realidad "no ha dejado de ser poder". ¿Cómo atreverse a poner frenos al pueblo, a su poder, bueno por esencia?

Y, por el juego de los partidos organizados, cada vez más monolíticos (¡oh ALAIN!), que ponen su mano a la vez en los electores y en los elegidos, las elecciones se convierten en un "plebiscito por el cual todo el pueblo se entrega en manos de un equipo". Si a fuerza de organización, de propaganda, de mala fe y de brutalidad uno de estos equipos llamados "partido" se apodera sólidamente de la "presa codiciada" —el poder—, después se niega a devolverla, y he ahí instalada la democracia totalitaria *de partido único*.

Así es como en nuestros días, en todos los recodos del camino político, está emboscado el poder. Ya se oculte bajo el anonimato de la de-

mocracia electiva, ya se proclame dictador a rostro descubierto, "el Minotauro" *Leviathan,* decía Hobbes, y repite Alain, está en todas partes, "indefinidamente protector"; pero, por correlación, "indefinidamente autoritario". Al término de una obra cuya importancia, riqueza y penetración traduce mal este breve análisis, el autor escribe:

"Una misma corriente, aunque de desigual rapidez, arrastra hoy a todos los pueblos hacia el protectorado social. Los intereses asustados por la incertidumbre, la razón escandalizada por el desorden, el sentimiento rebelado por la miseria, la imaginación inflamada por la visión de las posibilidades, llaman de consuno a un ordenador y a un justiciero. El empuje de las necesidades, de los deseos, de las pasiones y de los sueños le ayuda a derribar todos los obstáculos constitucionales, jurídicos o morales, ya minados por la disolución de los absolutos, por el odio a los derechos adquiridos, por el espíritu guerrero y bárbaro de los partidos. Para hacerlo todo es menester que el poder lo pueda todo. Los pueblos cuentan con que permanecerá dócil a sus impulsiones produciendo al mismo tiempo efectos concretos que no pueden ser obtenidos sino por la prosecución continua de planes sistemáticos. Los expertos esperan que regule todos los mecanismos sociales según la razón objetiva, cuando en realidad no es más que un centro de torbellino o un hogar de voluntades subjetivas. Todo invita a los hombres del poder a las más vastas ambiciones. Los más nobles no son los menos peligrosos; quieren ser los artesanos de la felicidad pública y del progreso histórico".

¿Cómo no percibir, bajo estas líneas densas, un sordo temblor, que , por lo demás, más o menos acentuado, recorre toda la obra? ¿Cómo no reconocer en él, por encima de la voluntad de naturalista frío (algunos han dicho de "patólogo") que anima al autor, el estremecimiento mismo de la rebelión del espíritu? A decir verdad, es menos la rebelión de Rousseau o de Alain que la de Montesquieu, Benjamin Constant, Tocqueville, Taine, contra todas las formas, confesadas o insidiosas, de despotismo centralizador. Esta rebelión que *Del poder* se desprende discretamente, déjala el autor estallar libremente en las últimas líneas de un libro ulterior (¡Qué *Europa*!, 1947). Allí denuncia "al Minotauro de los tiempos modernos", —que espera aún al "Teseo de los nuevos tiempos"—, o, dicho de otro modo, "al Estado nacional-unitario, a esa monstruosa concentración de poderes, que liga a un solo mecanismo y somete a una sola impulsión, todas las fuerzas y la vida toda de la sociedad ...; *a ese monstruo concebido en el Renacimiento, alumbrado por Federico y Robespierre, desarrollado en napoleonismo, congestionado en hitlerismo...*"[2].

[2] Desde entonces, el autor ha publicado: *De la Souveraineté. A la recherche du bien politique*, Paris, 1955, sabia exploración de los mismos problemas apoyada por la misma inquietud.

¡Vanos sobresaltos todos estos —se pensará, quizá—, frente a la presión económica y tecnológica, que opera en sentido inverso[3], frente a la marea igualitaria que barre toda individualidad destacada y atropella toda forma de aristocracia social! ¡Vanos sobresaltos del hombre individual, de la "persona", presa en el cepo definitivamente! El monstruo Leviathan puede acentuar el sarcasmo de su sonrisa. Ningún nuevo Teseo exterminará al nuevo Minotauro.

¿Quién sabe? No pretendemos aquí conocer el secreto de la historia; ni siquiera estamos seguros de que haya un secreto de la historia. Nos limitamos a registrar esta lucha del espíritu contra *Leviathan,* lucha, como el mar, siempre recomenzada. Nos limitamos a decir: si esta lucha, un día, no ha de recomenzar ya, bajo el peso de las propagandas embrutecedoras, bajo el látigo de los terrores larvados o sangrientos; si este aliento espiritual transmitido de edad en edad hubiera de agotarse un día, solamente entonces estaría permitido entregarse. Y asentir al veredicto amargo de TAINE, en el que se complacía BARRÉS, el BARRÉS de *La muerte de Venecia*: Ningún hombre reflexivo puede esperar nada".

[3] Véase J. ELLUL: *La technique ou l'enjeu du siécle*, París, 1954.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

No es posible dar aquí una bibliografía detallada, que llenaría páginas y páginas. Nos limitaremos a indicar lo esencial y a reconocer nuestras deudas más importantes.

EL PRÍNCIPE

Œuvres politiques de Machiavel: *Le Prince et Les Discours*, trad. al francés de Perles. Fasquelle, Paris, 1827. (A esta traducción corresponden las citas incluidas en el texto, salvo las de la Carta a Vettori y la exhortación del capítulo XXVI, tomadas de Renaudet).

Œuvres complétes de Machiavel, texto presentado por A. BARINCOU, La Pléiade, Paris, 1952.

Toutes les lettres officielles et familiéres de Machiavel, celles de ses seigneurs, de ses amis et des siens, comentadas por E. BARINCOU y con un prólogo de J. GIONO, 2 vols., Paris, Gallimard, 1955.

BARINCOU, E.: *Machiavel par lui-méme*, Ed. du Seuil, Paris, 1957.

BENOIST, CH.: *Le Machiavelisme, avant, pendant et aprés Machiavel*, 3 vols., Paris, 1907, 1934, 1936.

CHABOD, F.: *Del Principe di N. M.*, Milano, 1926; *Scritti sul Machiavelli*, Torino, 1964.

CHÉREL, A.: *La pensée de Machiavel en France*, Paris, 1935.

CONDE, F. J.: *El saber político en Maquiavelo*, Madrid, 1948.

GAUTIER-VIGNAL, L.: *Machiavel*, Paris, 1930.

MESNARD, P.: *L'Essor de la philosophie politique au XVI[e] siècle*, Paris, 1936. (Trad. al español: *El desarrollo de la filosofía política en el siglo XVI*, Ed. Universidad de Puerto Rico).

MOUNIN, G.: *Machiavel*, Paris, 1958.

NAMER, E.: *Machiavel*, Paris, 1961.

RENAUDET, A.: *Machiavel, étude d'histoire des idées politiques*, Paris, 1956.

RIDOLFI, R.: *Machiavel*, trad. fr., Paris, 1960.

SASSO, G.: *Studi sul Machiavelli*, Napoli, 1967.

STRAUSS, L.: *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe (Illinois), 1958. (Trad. española: *Meditación sobre Maquiavelo*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid).

VILLARI, P.: *N. M. e suoi tempi*, 3ª ed., Milano, 1912.

LA REPÚBLICA

Les Six livres de la République, JACQUES DU PUYS, Paris, 1576: J. DE TOURNES, Lyon, 1579; Paris, 1583. (Trad. al español: *Los seis libros de la República*, Caracas, Imprenta Universitaria).

Œuvres philosophiques de J. Bodin (incluido el *Methodus ad facilem Historiarum cognitionem*, trad. P. Mesnard), vol. 1, ed. de P. Mesnard en *Corpus des Philosophes français*, Paris, 1951.

La Réponse à M. de Malestroit, introducción de M. HAUSER, Paris, 1932.

BAUDRILLART, H.: *Jean Bodin et son temps*, Paris, 1853.

CHAUVIRÉ, R.: *Jean Bodin, auteur de La République*, Paris, 1914.

CHURCH, W. F.: *Constitutional Thought in Sixteenth-Century France*, Cambridge (Mass)., 1941.

FEIST, ELISABETH: *Weltbild und Staatsidee bei J. Bodin*, Halle, 1930.

FOURNOL, E.: *Bodin, prédécesseur de Montesquieu*, Paris, 1896.

MCILWAIN, C. H.: *Constitutionalism, Ancient and Modern*, Cornell U. P., 1940.

MESNARD, P.: *L'Essor..., op. cit.*

MOREAU-REIBEL, J.: *Jean Bodin et le droit public comparé*, Paris, 1933.

SABINE, G. H.: *A History of Political Theory*, Londres, 1937, 3., ed., 1951. (Traducción al español: *Historia de la teoría política*, México, F. C. E.).

EL LEVIATHAN

The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, ed. de Sir William Molesworth, 11 vols., Londres, 1829-1945.

Leviathan, introducción de M. Oakeshott, Oxford. 1946.

De Cive, trad. Sorbiére, Paris, 1649. (Trad. al español: *Del ciudadano*, Caracas, Imprenta Universitaria).

Opere politiche, ed. N. BOBBIO, Turín, 1948.

BOBBIO, N.: *Da Hobbes a* MARX, Napoli, 1965.

CAPITANT, R.: "Hobbes et l'État totalitaire", en *Archives Philosophie Droit*, Paris, 1938.

LANDRY, B.: *Hobbes*, Paris, 1930.

MACPHERSON, C. B.: *The Political Theory of Possesive Individualism*, Oxford, 1962.

MOURGEON, J.: "La Science du pouvoir totalitaire dans le Léviathan", en *Annales Faculté Droit*, Toulouse, tomo XI, fasc. 2, 1963.

POLIN, R.: *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, 1953.

SABINE, G. H.: *A History...*, *op. cit.*

SCHMITT, C.: *Der Leviathan -in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hamburg, 1938.

STRAUSS, L.: *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford, 1936.

VIALATOUX, J.: *La Cité de Hobbes, théorie de l'État totalitaire*, Lyon, 1935.

WARRENDER, H.: *The Political Philosophy of Thomas Hobbes: his Theory of Obligation*, Oxford, 1957.

POLÍTICA SACADA DE LA SANTA ESCRITURA

La Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte, ed. 1821, Librairie Monarchique N. Pichard.

Discours sur l'Histoire Universelle, 1681; véase ed. Garnier-Flammarion, prólogo de J. Truchet, Col. U, Paris, 1966.

CALVET, J.: *Bossuet, l'homne et l'oeuvre*, Paris, 1941.

FLOQUET, A: *Bossuet, precepteur- du Dauphin*, Paris, 1864.

GIRAUD, V.: *Bossuet*, Paris, 1930.

LACOUR-GAYET, G.: *L'education politique de Louis XIV*, Paris, 1898.

LOUIS XIV: *Mémoires pour l'instruction du Dauphin*, ed. Dreyss, 2 vols., Paris, 1860. (Trad. española: *Memorias del rey Sol*, Col. Historia, Madrid).

MARTIMORT, A. G.: *Le Gallicanisme de Bossuet*, Paris, 1953.

REBELLIAU, A.: *Bossuet*, Paris, 1900.

ENSAYO SOBRE EL GOBIERNO CIVIL

Two Treatises of Government, ed. crítica con introducción y notas de Peter Laslett, Cambridge, 1960, 1963.

The Second Treatise of Civil Government and a Letter Concerning Toleration, introd. de J. W. Gough, Oxford, 1946.

Essai sur le pouvoir civil de John Locke, trad. fr. de J. L. Fyot, Paris, 1953.

Deuxième traité du gouvernement civil (con la Constitución fundamental de Carolina y un resumen del Primer *Tratado)*, trad., introd. y notas de B. Gilson, Paris, 1967. La primera traducción francesa del *Deuxième Traité ou Essai...* se hizo en 1691, por D. Mazel, y apareció en Amsterdam; reimpresa por Servière en 1783, es la que se sigue en nuestro texto.

AARON, R. J.: *John Locke*, Oxford, 1955.

BASTIDE, CH.: *John Locke, ses théories potitiques et leur influence en Angleterre*, Paris, 1907.

GOUGH, J. W.: *John Locke's Political Philosophy*, Oxford, 1950.

HAZARD, P.: *La Crise de la conscience européenne*, Paris, 1935, 1939, 1961. (Trad. española: *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Eds. Pegaso, Madrid, 1941).

LASKI, H. J.: *Political Thought in England from Locke to Bentham*, Nueva York, 1920.

POLIN, R.: *La Politique morale de John Locke*, Paris, 1960.

SABINE, G. H.: *A history...*, op. cit.

VAUGHAN, C. E.: *Studies in History of Political Philosophy before and after Rousseau*, 2 vols., Manchester, 1939.

EL ESPÍRITU DE LAS LEYES

Œuvres completes de Montesquieu, prólogo de G. VEDEL, Le Seuil, Paris, 1964.

Œuvres completes, notas de R. Caillois, La Pléiade, Paris, 1949-1951.

L'Esprit des Lois, texto preparado y presentado por J. Brèthe de la Gressaye, 4 vols., Les Belles Lettres, Paris, 1950-1961.

Cahiers (1 716-1755), presentados por B. Grasset, Paris, 1941.

ALTHUSSER, L.: *Montesquieu, la politique el l'histoire*, Paris, 1959. (Trad. española: *Montesquieu, la política y la historia*, Madrid, Ed. Ciencia Nueva, 1968).

ARON, R.: *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, 1967.

CARCASSONNE, E.: *Montesquieu et le problème de la Constitution française au XVIIII siècle*, Paris, 1927.

COTTA, S.: *Montesquieu e la scienza della società*, Turín, 1953.

DEDIEU, J.: *Montesquieu et la tradition politique anglaise en France: les sources anglaises de l'Esprit des Lois*, Paris, 1909; *Montesquieu, l'homme et l'ouvre*, Paris, 1943.

EHRARD, J.: *Politique de Montesquieu*, Col. U, Paris, 1965.

FAGUFT, E.: *Dixhuttième siècle*, Paris, 1890; *La Politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire*, Paris, 1902.

HAZARD, P.: *La Pensée européenne au XVIIP siècle*, Paris, 1946, 1963. (Trad. española por Julián Marías, Rev. de Occidente, Madrid).

LANSON, G.: *Montesquieu*, Paris, 1932.

MEINECKE, FR.: *Die Entstehung des Historismus*, Munich, 1959. (Trad. al español: *El historicismo y su génesis*, México, F. C. E).

Pensée politique et constitutionnelle de Montesquieu, bicentenario de *l'Esprit des Lois* (bajo la dirección de B. Mirkine-Guetzevitch y H. Puget), Paris, 1952.

SHACKLETON, R.: *Montesquieu, a critical biography*, Oxford, 1961.

SOREL, A.: *Montesquieu*, Paris, 1887.

VAUGHAN, C. E.: *Studies.... op. cit.*

EL CONTRATO SOCIAL

Œuvres complètes de J. J. Rousseau, La Pléiade, 3 vols., Paris, 1959-1964. *Du Contrat social*, introd. y notas de M. Halbwachs, Paris, 1943.

¿QUÉ ES EL TERCER ESTADO?

Qu'est-ce que le Tiers État?, precedido del *Essai sur les privilèges*, ed. crítica de Edme Champion, Paris, 1888.

BASTID, P.: *Sieyès et sa pensée*, Paris, 1939.

CLAPHAM, J. H.: *The abbe Sieyès, an Essay on the Politics of the French Revolution*, Londres, 1912.

MIRKINE-GUETZÈVICH, B.: "L'abbé Sieyès", en *La Révolution française*, 1936.

NÉTON: *Sieyès*, Paris, 1900.

SAINT-BEUVE: *Causeries du Lundi*, tomo V, Paris, 1852.

REFLEXIONES SOBRE LA REVOLUCIÓN DE FRANCIA

Reflections on the Revolution in France, Oxford, 1912, y The Liberal Art Press, N. Y., 1955, notas de T. H. D. Mahoney y O. Piest.

Réflexions..., trad. francesa de 1791, sobre la 3ª ed. inglesa, en Laurent hijo, rue de la Harpe (traducción precedida del texto); trad. J. d'Anglejan, Nouvelle Libraire Nationale, Paris, 1912.

COBBAN, A.: *Edmund Burke and the Revolt against the Eighteenth Century*, Londres, 1929 y 1960.

KIRK, R.: *The Conservative Mind*, Chicago, 1953; Londres, 1954.
LASKI, H.: *Political Thought... op. cit.*
MORLEY, J.: Burke, Londres, 1879.
OSBORN, A. M.: *Rousseau and Burke*, Nueva York, 1940.
SABINE, G. H.: *A History.... op. cit.*
SOREL, A.: *L'Europe et la Révolution française*, Paris, 1887 y ss.
VAUGHAN, C. E.: *Studies.... op. cit.*

DISCURSOS A LA NACIÓN ALEMANA

Reden an die deutsche Nation, Hamburgo, 1955.
Discours.... trad. L. Philippe, 1892; prólogo de Picavet, Paris, 1942; trad. J. Molitor (precedida del texto), prólogo de Chabot, Paris, 1923.
DROZ, J.: *L'Allemagne et la Révolution française*, Paris, 1949.
LÉON, X.: *Fichte et son temps*, 3 vols., Paris, 1922-1927.
LÉVY-BRUHL, L.: *L'Allemagne depuis Leibniz*, Paris, 1890.
MEINECKE, F.: *Weltburgertum und Nationalstaat*, Munich, 1963.
SPENLÉ, J. E.: *La pensée allemande de Luther á Nietzsche*, 2ª, ed., Paris, 1969.
VLACHOS, G.: *Fédéralisme et raison d'État dans la pensée internationate de Fichte*, prólogo de G. Scelle, Paris, 1948.

LA DEMOCRACIA EN AMÉRICA

Œuvres complétes de Tocqueville (director: J. P. Mayer). Tomo I: *De la démocratie...* Introducción de H. Laski, 2 vols., Paris, 1951. Tomo VI: *Correspondance anglaise*, 1954. Tomo IX: Correspondencia *Tocqueville et Gobineau*, introducción de J. J. Chevallier, 1959. Tomo XII: *Souvenirs*, presentación por Luc Monnier, Paris, 1964.
ARON, R.: *Les Étapes.... op. cit.*
D'EICHTAL, E.: *Alexis de Tocqueville et la démocratie libérale*, Paris, 1897.
GÖRING, H.: *Tocqueville und die Demokratie*, Munich, 1928.
LAMBERTI, J.: *La notion d'individualisme chez Tocqueville*, P.U.F., Paris, 1970.
LIVELY, J.:, *The Social and Political Thought of Alexis de Tocqueville*, Oxford, 1962.
MARCEL, R.: *Essai politique sur Alexis de Tocqueville*, Paris, 1910.
MAYER, J. P.: *Alexis de Tocqueville*, Paris, 1948. (En castellano ha sido publicada por Tecnos, Madrid).

PIERSON, G. W.: *Tocqueville and Beaumont in America*, Nueva York, 1938.

RÉMOND, R.: *Les États-Unis devant l'opinion française (1815-1852)*, 2 vols., Cahiers Fondation nationale Se. Po., núms. 116 y 117, Paris, A. Colin, 1962. *Alexis de Tocqueville, le livre du Centenaire 1859-1969*, C.N.R.S., Paris, 1960.

EL MANIFIESTO COMUNISTA

Œuvres complètes de Karl Marx, trad. J. Molitor, precedida del texto, ed. Costes, Paris, 1953; ed. La Pléiade, preparada por M. Rubel, prólogo de F. Perroux, Paris, 1963.

ANDLER, CH.: *Le Manifeste Communiste...*, introd. histórica y comentario, Paris, 1925.

ARON, R.: *Les Étapes...*, *op. cit.*

BERLIN, L.: *Karl Marx, sa vie, son oeuvre*, trad. del inglés, Col. Idées, Paris, 1962. (Trad. española: *Karl Marx*, Madrid, Alianza Ed., 1973).

CALVEZ, Y.: *La Pensée de Karl Marx*, Paris, 1956. (Trad. española: *El pensamiento de Carlos Marx*, Taurus).

CHAMBRE, H.: *Le Marxisme en Union Soviétique, idéologie et institutionis*, Paris, 1955 (Trad. española: *El marxismo en la Unión Soviética*, Ed. Tecnos, Madrid).

COLLINET, M.: *La tragédie du marxisme*, Paris, 1948.

DOLLÉANS, E.: *Proudhon*, Paris, 1948.

ENGELS, F.: *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Ed. Sociales, Paris, 1946. (Trad. española: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, San Sebastián, Equipo Editorial.) *L'Anti-Dühring*, trad. Bottigelli, Paris, 1950. (Trad. al español: Anti-Düring, México, Grijalbo, 1964).

HYPPOLITE, J.: *Études sur Marx et Hegel*, Paris, 1955.

KOESTLER, A.: *Le zéro et l'infini*, trad. del inglés, Paris, 1945. (Trad. al español: *El Cero y el Infinito*, Buenos Aires, Emecé).

LABRIOLA, A.: *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, trad. del italiano, 2ª ed., Paris, 1928.

LEFEBVRE, H.: *Pour connaître la pensée de Karl Marx*, Paris, 1947.

MARCHAL, J.: *Deux essais sur le marxisme*, Paris, 1954.

MEHRING, F.: *Karl Marx, Geschichte seines Lebens*, Berlín, 1960. (Trad. al español: *Carlos Marx. Historia de su vida*, México, Grijalbo).

PIETTRE, A.: *Marx et marxisme*, Paris, P.U.F., 1957. (Trad. española: *Marx y marxismo*, Madrid, Rialp).

SCHUMPETER, J.: *Capitalisme, socialismo et démocratie*, trad. fr., Paris, 1950. (Trad. española: *Capitalismo, socialismo y democracia*, Aguilar, Madrid).

WETTER, G. A.: *Le matérialisme historique et le matérialisme dialectique* (*L'idéologie soviétique contemporaine*), 3ª ed., Fribourg, 1956; trad. del alemán, Paris, 1965. (Trad. española: *El materialismo dialéctico. Su historia, su sistema en la Unión Soviética*, Madrid, Taurus, 1963).

ENCUESTA SOBRE LA MONARQUÍA

L'Enquête.... ed. definitiva, Paris, 1925.

Mes idées politíques, por Ch. Maurras, Paris, 1937. (Trad. al español: *Mis ideas políticas*, Ed. Huemul, S. A., Buenos Aires). *Au signe de Flora*, por Ch. M., Paris, 1933.

Dictionnaire politique et critique, establecido por Pierre Chardon, 5 vols., Paris, 1932-1933.

ARNAUD, P.: *Pour connaître la pensée de Comte*, Paris, 1969 (y *Politique d'Auguste Comte*, Col. U, Paris, 1965).

BAGGE, D.: *Les Idées politiques en France sous la Restauration*, Paris, 1952.

BONALD, L. A. de: *Théorie du pouvoir politique et religieux*, Col. 10-18, Paris, 1966.

GURIAN, W.: *Der integrale Nationalismus in Frankreich, Charles Maurras und die Action Française*, Frankfurt M., 1931.

MASSIS, H.: *Maurras et notre temps*, 2ª ed., Paris, 1961.

MOURRE, M.: *Charles Maurras*, Paris, 1958.

RÉMOND, R.: *La Droite en France*, Paris, 1954, 1963, 1968.

THIBAUDET, A.: *Les Idées de Ch. Maurras*, Paris, 1920 (del mismo autor, *La Vie de Maurice Barrès*, Paris, 1921).

TOUCHARD, J.: Artículo "Action Française", en *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1968.

WEBER, EUGEN: *L'action Française*, trad., Paris, 1964.

REFLEXIONES SOBRE LA VIOLENCIA

Les Réflexions.... ed. definitiva, seguida de *Plaidoyer pour Lénine*, Paris, 1946.

ANDREU, P.: *Notre maître, Monsieur Sorel*, Paris, 1953.

ANGEL, P.: *Essais sur G. Sorel*, Paris, 1937.

ASCOLI, M.: *Georges Sorel*, Paris, 1921.

BARTH, H.: *Masse und Mythos. Die theorie der Gewalt: Georges Sorel*, Hamburgo, 1959.

GORIÉLY, G.: *Le Pluralisme dramatique de G. Sorel*, Paris, 1962.

HUGHES, H. S.: *Consciousness and Society*, Nueva York, 1958.

HUMPHREY, R.: *Georges Sorel, Prophet Withou Honor. A study in Anti-intellectualism*, Cambridge (Mass.), 1951.

JOHANNET, R.: *Itinéraires d'intellectuels*, Paris, 1921.

LABROUSSE, R.: *Introduction a la philosophie politique*, Paris, 1959.

LASSERRE, P.: *Georges Sorel, théoricien de l'imperialisme*, Paris, 1928.

MEISEL, J. M.: *The Genesis of Georges Sorel*, Ann Arbor, 1951.

PIROU, G.: *Georges Sorel*, Paris, 1927; *Proudhonisme et syndicalisme révolutionnaire*, Paris, 1910.

VARIOT, J.: Propos de G. Sorel, Paris, 1935.

WANNÉR, J.: *Georges Sorel et la décadence. Essai sur l'idée de décadence dans la pensée de G. Sorel*, Lausana, 1943.

EL ESTADO Y LA REVOLUCIÓN

Œuvres complètes de Lénine, Ed. Sociales: *L'État et la Révolution*, Paris, 1946, trad. precedida del texto, comprendidas las citas de MARX y ENGELS (contiene la conferencia sobre *L'État* dada por LENIN el 11 de julio de 1919 en la Universidad Sverd lov). (Trad. al español: *Obras completas*, Buenos Aires, Ed. Cartago, 43 vols.).

BERDIAEV, N.: *Les sources et le sens du communisme russe*, 3ª ed., Paris, 1938. (Trad. española: *Origen y espíritu del comunismo ruso*, Valencia, Fomento de Cultura, 1958).

DEUTSCHIER, I.: *Staline*, trad. del inglés, Paris, 1953. (Trad. al español: *Stalin. Biografía política*, México, Era, 1966).

GIDE, A.: *Retour de l'U.R.S.S.*, Paris, 1936.

LALOY, J.: *Le Socialisme de Lénine*, Paris, 1967.

LEFEBVRE, H.: *Pour connaître la pensée de Lénine*, Paris, 1957.

MEHNERT, K.: *La Jeunesse en Russie Soviétique*, trad. fr., Paris, 1933.

MEYER, A. G.: *Leninism*, Cambridge (Mass.), 1957; trad. fr., *Lénine et le lénisme*, Paris, 1966.

SERGE, V.: *Destin d'une Révolution, U.R.S.S., 1917-1936*, Paris, 1937.

SOUVARINE, B.: *Staline*, Paris, 1935.

STALIN, J.: *Questions du léninisme*, Ed. Sociales, 2 vols., Paris, 1946-1947. (Trad. al español: *Cuestiones del leninismo*, Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras).

TROSTSKY, L.: *De la Révolution* (Cours nouveau, La Révolution défigurée, La Révolution permanente, La Révolution trahie). Introd. por A. Rosmer, Col. Arguments, Paris, 1963. (Hay trad. al español de los dos últimos títulos: *La revolución permanente*, México, Ed. Índice Rojo, 1961. *La revolución traicionada*, Buenos Aires, Ed. Proceso, 1964).

WALTER, G.: *Lenine*, Paris, 1950. (Trad. al español: Lenin, México, Grijalbo.)

WETTFR, G. A., *op. cit.* sobre el materialismo histórico.

MEIN KAMPF

Mein Kampf, 1ª ed., 1925; ed. popular, 1939. Trad. fr., *Mon Combat,* por J. Gaudefroy-Demombynes y A. Calmettes, Paris, 1934. Ag. *Hitlers Zweites Buch*, documento del año 1928, Stuttgart, 1961; *Libres propos sur la guerre et la paix*, recogidos por orden de Martin Bormann, Paris, 1952-1954, versión fr., F. Genoud; *Hitlers Tischgesprache in Führerhauptquartier*, recogidos por el doctor Henry Picker, presentados y comentados por P. E. Schramm en 1963 y publicados recientemente en trad. fr. de P. Jouan con el título *Hitler, cet inconnu*, Presses de la Cité, Paris, 1969.

BENOIST-MECHIN, J.: *Éclaircissements sur Mein Kampf,* Paris, 1939.

BULLOCK, A.: *Hitler ou les mécanisnies de la tyrannie*, trad. fr., Verviers, 1963. (Trad. española: Hitler, Barcelona, Grijalbo, 1964).

FRANÇOIS, PONCET, A.: *Souvenirs d'une ambassade à Berlin*, Paris, 1946.

MASER, W.: *Mein Kampf de Adolf Hitler*, trad. fr., Paris, 1968.

PERROUX, F.: *Les Mythes hitlériens*, Paris, 1935.

RAUSCHNING, H.: *Hitler m'a dit*, trad. fr., Paris, 1939. (Trad. española: Hitler me dijo, Atlas, Madrid.) *La Révolution du nihilisme*, Paris, 1939.

RIVAUD, A.: *Le Relévement de l'Allemagne 1918-1939*, Paris, 1939.

STRASSER, O.: *Hitler et moi*, trad. fr., Paris, 1940.

VERMEIL, E.: *Doctrinaires de la Révolution allemande*, Paris, 1939; *L'Allemagne, essai d'explication*, Paris, 1945; *L'Allemagne contemporaine 1890-1950*, Paris, 1953.

ÍNDICE DE NOMBRES Y AUTORES

— D —

— E —

— F —

— G —

— N —

— O —

— P —

— Q —

— R —

¿Hay que releer a MAQUIAVELO, a ROUSSEAU, a TOCQUEVILLE, a LENIN? Este libro es una brillante exposición crítica y una presentación de los escritos esenciales que, durante más de cuatro siglos, se empeñaron en describir, justificar, elogiar o denunciar el Estado, la organización de la sociedad y, ante todo, el poder en la sociedad.

Es el encuentro de dos disciplinas, historia de las ideas e historia política, en un terreno común, esto es, el estudio de las grandes obras que, desde el Príncipe hasta Mein Kampf, han tenido una resonancia particular, porque han respondido a las preocupaciones, a las pasiones o a las esperanzas del momento o de un momento.

El autor nos introduce en la interpretación de estos escritos por consideraciones a la vez nuevas y sugestivas; numerosas y amplias citas invitan al lector a "ver" estas obras que han hecho época, y a recibir, sin intermediario, su choque intelectual. Se trata de un clásico de la comprensión histórica.

JEAN JACQUES CHEVALLIER, miembro del Instituto, profesor honorario de las universidades de Grenoble y de París y del Instituto de Estudios Políticos de París, ha publicado entre otras las siguientes obras: Bornave o las dos caras de la Revolución; Mirabeau: Un gran destino frustrado; Historia de las instituciones y de los regímenes políticos de la Francia moderna; Historia del pensamiento político.



TEMIS

ISBN 958-35-0135-2

